

## Vilfredo Pareto

*O problema da organização social não pode ser resolvido com declarações baseadas num ideal mais ou menos vago de justiça, mas só através de pesquisas científicas destinadas a encontrar o modo de ajustar os meios ao fim e, para cada homem, o de ajustar o esforço e o sofrimento à satisfação, de forma que o mínimo de esforço e sofrimento leve o máximo de bem-estar ao maior número possível de pessoas.*

Les systèmes socialistes  
1903, II, p. 169.

Passando de Durkheim a Vilfredo Pareto mudamos de clima intelectual, linguagem e estilo. Consideremos um momento a frase de Durkheim: “Entre Deus e a sociedade, é preciso escolher.” Pareto, ao ouvir esta fórmula, teria começado por sorrir, lembrando o que explicou no seu *Traité de sociologie générale*: embora as derivações se transformem rapidamente, os resíduos são relativamente constantes. Na terminologia de Pareto, os resíduos são os sentimentos, ou a expressão dos sentimentos inscritos na natureza humana; as derivações são os sistemas intelectuais de justificação pelos quais os indivíduos disfarçam suas paixões ou dão uma aparência de racionalidade a proposições ou condutas que não são racionais. Na verdade, o homem é um ser não racional que raciocina. Embora raramente se comporte de modo lógico, sempre quer fazer crer a seus semelhantes que seu comportamento é lógico.

A fórmula “Deus ou a sociedade” pareceria sem sentido a Pareto. A noção de Deus não é uma noção lógico-experimental: ninguém pôde jamais observar Deus. Por isso, o cientista deve afastar idéias como essa, que, por definição, escapam aos únicos procedimentos científicos: a observação, a experimentação, o raciocínio. Quanto ao conceito de sociedade, é um tipo de conceito igualmente confuso e equívoco. A que realidade Durkheim quer se referir quando fala da sociedade? A família, o público de um curso, uma universidade, um país, toda a humanidade? Qual dessas diferentes realidades ele batiza de sociedade, e por que pretende impor uma escolha entre um conceito equívoco, uma vez que não é definido, e uma noção transcendente que não tem lugar na ciência?

## A ação não-lógica e a ciência

A compreensão do sistema de Pareto exige uma interpretação rigorosa dos conceitos de ação lógica e ação não-lógica. Precisamos, portanto, começar pelo estudo destas noções. Para compreender o que é uma ação lógica, o mais simples é observar o comportamento de um engenheiro ou de um especulador, já que a sociologia de Pareto tem origem nas reflexões e decepções de um engenheiro e economista. O engenheiro, quando não se equivoca, conduz-se de modo lógico. O economista, quando não tem ilusões sobre seu saber, pode compreender algumas das condutas humanas. A sociologia, porém, lida com homens que geralmente não se conduzem nem como engenheiros, nem como especuladores atentos.

O engenheiro que constrói uma ponte conhece o objetivo que pretende alcançar. Estudou a resistência dos materiais e tem condições de calcular a relação entre estes meios e os fins propostos. Há uma correspondência entre a relação meios-fim, tal como ele a concebe, e a relação meios-fim tal como ocorre objetivamente na realidade.

O comportamento do especulador, protótipo do agente econômico, tem as mesmas características. Seu objetivo é bem preciso: ganhar dinheiro. Estabelece uma relação lógica entre os meios que emprega – adquirir valores no momento em que eles são baratos – e o objetivo que quer atingir – aumentar seu capital. Se sua previsão for correta, os acontecimentos reproduzirão objetivamente a sucessão de meios e fins tal como a imaginara.

O caso do especulador não é, naturalmente, tão puro quanto o do engenheiro. Há uma defasagem temporal entre a relação meios-fim concebida e a relação efetiva na realidade. Supondo, contudo, que as previsões do especulador sejam confirmadas pelos fatos, encontraremos uma correspondência entre a relação meios-fim concebida e a mesma relação tal como se efetivou. A ligação lógica entre os meios e o fim existe na consciência do ator e na realidade objetiva, e as duas relações, objetiva e subjetiva, se correspondem mutuamente.

Esta análise das experiências do engenheiro e do especulador mostra o que é uma conduta lógica. Para que um comportamento seja lógico, é preciso que a relação meios-fim na realidade objetiva corresponda à relação meios-fim na consciência do ator.

Uma vez por todas chamaremos de “ações lógicas” as operações que estão logicamente associadas a seus objetivos, não só com relação ao sujeito que as efetua mas também com relação àqueles que possuem um conhecimento mais amplo, isto é, ações que têm, subjetiva e objetivamente, o sentido acima explicado. As outras ações serão ditas não-lógicas, o que não significa que elas sejam ilógicas. (*Traité de sociologie générale*, § 150.)

Em outras palavras, pertencem à categoria das ações não-lógicas as que subjetiva ou objetivamente não apresentem um vínculo lógico. Pode-se elaborar deste modo um quadro das ações humanas:

| Gêneros e espécies                                                            | As ações têm fim lógico?                                                                                                |                |
|-------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------|
|                                                                               | Objetivamente                                                                                                           | Subjetivamente |
| 1ª classe – ações lógicas<br>O fim objetivo é idêntico ao fim subjetivo.      |                                                                                                                         |                |
|                                                                               | sim                                                                                                                     | sim            |
| 2ª classe – ações não-lógicas<br>O fim objetivo é diferente do fim subjetivo. |                                                                                                                         |                |
| 1º gênero                                                                     | não                                                                                                                     | não            |
| 2º    "                                                                       | não                                                                                                                     | sim            |
| 3º    "                                                                       | sim                                                                                                                     | não            |
| 4º    "                                                                       | sim                                                                                                                     | sim            |
| Espécies do 3º e do 4º gênero                                                 |                                                                                                                         |                |
| 3, 4                                                                          | O sujeito aceitaria o fim objetivo, se o conhecesse.<br>O sujeito <i>não</i> aceitaria o fim objetivo, se o conhecesse. |                |
| 3, 4                                                                          |                                                                                                                         |                |

(*Traité de sociologie générale*, pp. 67-68.)

Qual a significação de cada um destes gêneros de ações não-lógicas?

O gênero “não-não” significa que a ação não é lógica, isto é, que os meios não estão associados aos fins, nem na realidade, nem na consciência. Os meios não produzem nenhum resultado que se possa considerar ligado logicamente a eles e, por outro lado, o ator não chega a conceber um objetivo, ou uma relação entre os meios e o objetivo visado. O gênero “não-não” é raro, porque o homem é um ser que raciocina. Por mais absurdos que sejam seus atos, sempre se esforça por dar-lhes um objetivo. “Os homens têm uma tendência muito pronunciada para dar um verniz lógico a suas ações; estas recaem quase todas no segundo e no quarto gênero. Muitas das ações impostas pela cortesia ou pelo costume poderiam pertencer ao primeiro gênero. Frequentemente, porém, os homens invocam um motivo qualquer para justificar suas ações, o que as transfere para o segundo gênero.” (*Traité de sociologie générale*, § 154.) Numa enumeração completa, porém, é preciso reconhecer a classe “não-não” como um gênero possível.

O segundo gênero é, ao contrário, extremamente difundido, e comporta inumeráveis exemplos. O ato, neste caso, não está vinculado logicamente ao seu resultado, mas o ator imagina, erroneamente, que os meios de que se utiliza são de molde a provocar o fim desejado. Pertence a este gênero a conduta dos povos que, quando desejam a chuva, oferecem sacrifícios aos deuses, convencidos de que suas preces são eficazes para esse fim. Neste caso, há subjetivamente uma relação meios-fim, embora, objetivamente, tal relação seja inexistente.

O terceiro gênero é o das ações que têm um resultado vinculado logicamente aos meios empregados, mas sem que o ator conceba a relação meios-fim. Os exemplos são igualmente numerosos. Os atos reflexos pertencem a esta categoria. Se fecho as pálpebras no momento em que meus olhos são ameaçados pela poeira, este ato é objetivamente lógico, mas não o é subjetivamente. Não pensei antes, e não penso, no momento em que ajo, na relação entre os meios empregados e o fim que atinjo. Os comportamentos instintivos ou animais são quase sempre adaptados mas não são lógicos, se admitirmos, pelo menos, que os animais que se conduzem de acordo com a necessidade de sua sobrevivência não pensam na relação entre os meios que empregam e os fins que alcançam.

O quarto gênero é o dos atos que têm resultado associado logicamente aos meios empregados, e cujo autor, subjetivamente, concebe uma certa relação entre os meios e os fins, sem que os resultados objetivos correspondam aos resultados subjetivos. Aqui Pareto pensa essencialmente no comportamento dos benfeitores da humanidade, pacifistas ou revolucionários, que pretendem modificar a sociedade existente e corrigir seus vícios. Assim, os revolucionários bolchevistas dirão que querem tomar o poder para garantir a liberdade do povo. Depois de realizar uma revolução pela violência, são levados, por um processo irresistível, a estabelecer um regime autoritário. Neste caso, há uma relação objetiva entre a conduta e os seus resultados, e uma relação subjetiva entre a utopia de uma sociedade sem classes e os atos revolucionários. Mas o que os homens fazem não corresponde ao que desejavam fazer. Os objetivos que almejavam alcançar não podem ser alcançados pelos meios que utilizam. Os meios que utilizam levam logicamente a determinados resultados, mas há uma discordância objetiva entre os resultados objetivos e os resultados subjetivos. Pareto dá também exemplos tirados da vida econômica. Numa situação de livre concorrência, os empresários executam em parte ações não-lógicas. Esforçando-se por reduzir os preços de custo, eles obtêm sem querer – por exemplo – a redução dos preços de venda, pois a concorrência traz sempre a igualdade desses dois preços.

Este quarto gênero comporta subcategorias, segundo a aceitação ou não-aceitação, por parte dos atores, dos objetivos que eles de fato atingem caso estes lhes fossem mostrados antecipadamente. Supondo que Lenin tivesse conhecido antecipadamente as conseqüências inevitáveis de uma revolução socialis-

ta num país ainda não industrializado, preferiria ter renunciado a esta revolução ou teria aceito a instalação de um Estado totalitário por um longo período de transição?

As ações não-lógicas não são necessariamente ilógicas. Na terceira categoria, a dos “sim-não”, a ação está eventualmente adaptada às circunstâncias, faltando apenas a consciência da relação meios-fim.

O estudo destes quatro gêneros de ação não-lógica constitui o objeto da primeira parte do *Traité de sociologie générale*; as ações lógicas são reservadas à segunda parte, só intervindo quando Pareto substitui o método analítico pelo sintético.

Esta classificação dos tipos de ação não deixa de criar algumas dificuldades. Sem pretender abordá-las desde já, convém, no entanto, salientar duas questões: em que medida todas as ações humanas podem ser analisadas tomando como referência só a relação meios-fim? Se o caráter lógico e não-lógico se aplica unicamente à relação entre meios e fins, estes últimos podem deixar de ser não-lógicos? O fato de que a escolha dos fins não possa ser lógica não é uma consequência da definição do caráter lógico das ações?

Assim, Pareto define a sociologia em referência e oposição à economia. A economia considera essencialmente as ações lógicas, enquanto a sociologia trata sobretudo das ações não-lógicas. Pode-se portanto estudar o pensamento sociológico de Pareto exclusivamente na base do *Traité de sociologie générale*. Porém, uma análise completa do pensamento desse autor exigiria o estudo de seus livros de economia, isto é, do *Cours d'économie politique* e do *Manuel d'économie politique*.

Dois gêneros de ações não-lógicas são particularmente importantes para o sociólogo.

O primeiro é o n.º 2, definido pelos termos não-sim. Este gênero agrupa as ações não-lógicas, que não têm um fim objetivo mas possuem finalidade subjetiva, abrangendo a maioria das condutas rituais ou simbólicas. O navegador que dirige suas orações a Poseidon antes de se fazer ao mar não está realizando um ato que tenha influência na sua navegação, mas imagina, com base em suas crenças, que esse ato terá consequências conformes ao que deseja. De modo geral, pode-se dizer que todas as ações do tipo religioso, isto é, todas as ações que se orientam em função de um emblema ou de um símbolo de realidade sagrada, pertencem ao gênero n.º 2. Assim como Durkheim, em *As formas elementares da vida religiosa*, Pareto estuda os atos rituais, começando porém por incluí-los na classe das ações não-lógicas.

O segundo gênero importante é o n.º 4, que se define pelos termos sim-sim, mas sem coincidência entre o subjetivo e o objetivo. Este gênero abrange todas as condutas comandadas por erros científicos. O meio empregado produz um resultado efetivo no plano da realidade, e foi relacionado com os fins na cons-

ciência do ator, mas o que acontece não reflete o que deveria ocorrer, de conformidade com as esperanças ou previsões do sujeito que age. O erro leva à não-coincidência da relação objetiva e da relação subjetiva. A este gênero pertencem igualmente todas as condutas ditadas por ilusões, notadamente as dos políticos e intelectuais. Quando os idealistas imaginam criar uma sociedade sem classes e sem exploração, ou uma comunidade nacional homogênea, os resultados das suas ações diferem das suas ideologias, e há uma não-coincidência entre as esperanças alimentadas dos atores e as conseqüências dos seus atos, embora tanto no plano da realidade como no da consciência, os meios tenham sido relacionados com os fins.

Na primeira parte do *Traité de sociologie générale*, Pareto se propõe portanto a estudar logicamente as ações não-lógicas, fazendo provisoriamente abstração das condutas lógicas, que voltará a encontrar na segunda parte, cujo objetivo é recompor o conjunto social para chegar a uma explicação sintética do conjunto da sociedade e dos movimentos que nela se produzem.

Fora dessas definições abstratas, a distinção fundamental entre as ações lógicas e as ações não-lógicas repousa num critério simples e essencial, embora Pareto não a acentue: a coincidência entre a relação objetiva e a relação subjetiva dos meios e dos fins implica que a conduta seja determinada pelo raciocínio. Em conseqüência, pode-se aceitar, a título provisório, que as ações lógicas sejam aquelas que são motivadas pelo raciocínio. O ator pensou no que queria fazer, no objetivo que pretendia alcançar, e esses raciocínios aos quais ele obedeceu constituem o móvel do seu comportamento. Por outro lado, todas as condutas não-lógicas comportam, num certo grau, uma motivação pelo sentimento, que pode ser definido da forma mais geral como todo estado de espírito diferente do raciocínio lógico.

Portanto, o objetivo da primeira parte do *Traité de sociologie générale* é estudar logicamente as ações não-lógicas, uma tarefa que não é fácil. Como estudar logicamente as ações não-lógicas? Pareto estaria pronto a dizer que a maioria dos livros de sociologia são análises não-lógicas de condutas não-lógicas, ou estudos de condutas não-lógicas com a intenção consciente de fazê-las passar por lógicas. O objetivo de Pareto é estudar as condutas não-lógicas como realmente são.

A expressão “estudo lógico da conduta não-lógica” não é de Pareto. Embora tenha tido consciência do risco de estudar de modo não-lógico as condutas não-lógicas, Pareto não se explicou de forma tão voluntariamente irônica como o fiz, limitando-se a dizer que pretendia estudar cientificamente as condutas não-lógicas. Em que consiste esse estudo?

A resposta a esta questão pressupõe uma concepção da ciência que Pareto denomina de “lógico-experimental”.

O objetivo do sociólogo, ao estudar as condutas não-lógicas, é a verdade, não a utilidade; nada indica que haja coincidência entre estas duas noções.

Antes de se empenhar numa batalha, os generais romanos consultavam as entranhas de animais sacrificados aos deuses. Esta conduta era não-lógica, pelo menos na medida em que acreditavam que as entranhas lhes revelariam antecipadamente o resultado da batalha. Contudo, se as entranhas autorizavam uma previsão favorável, e se esta previsão era comunicada aos soldados, estes adquiriam confiança suplementar na vitória. É excelente, para o moral dos combatentes, saber que no fim serão vencedores. Exemplifico, como o fez Pareto, com a história romana para dar uma ilustração despojada de atualidade e paixão, mas sob esse aspecto vivemos numa época não muito diferente. Em vez de interrogar as entranhas das vítimas, interrogam-se os mistérios do futuro histórico. Nos dois casos, o resultado é o mesmo, e os chefes podem proclamar: "No fim tudo irá bem, vós sereis vencedores." É útil que os soldados creiam na verdade dos augúrios ou que os militantes creiam na vitória final da causa.

A ciência lógico-experimental, que mostra a semelhança dos diversos modos de ver um futuro que se ignora, é professora de ceticismo. Indubitavelmente, é contrário à utilidade social confessar que não se conhece o futuro. Por outro lado, o estudo lógico-experimental das condutas não-lógicas pode ser contrário também à utilidade de determinado grupo, ou mesmo à utilidade do conjunto da sociedade. Pareto escreve: "se acreditasse que meu *Traité* pudesse ter muitos leitores, não o escreveria". De fato, na medida em que revela a realidade fundamental, o *Traité* prejudica o equilíbrio social, que exige um conjunto de sentimentos que este estudo demonstra que são não-lógicos, se não mesmo ilógicos. Assim, o estudo lógico-experimental das condutas não-lógicas tem por objetivo exclusivo a verdade, e não se deve criticá-lo por não ser útil. "Associar a utilidade social de uma teoria à sua verdade experimental é um destes princípios *a priori* que rejeitamos. Estas duas coisas estão ou não sempre unidas? É uma questão a que só se pode responder pela observação dos fatos. E em seguida encontraremos a prova de que, em certos casos, podem ser inteiramente independentes. Peço portanto ao leitor que tenha sempre presente no espírito que, quando afirmo o absurdo de uma doutrina, não pretendo sustentar implicitamente que ela seja nociva à sociedade. Pelo contrário, pode ser muito vantajosa. E vice-versa: quando afirmo a utilidade de uma teoria para a sociedade, não quero insinuar, em absoluto, que ela seja experimentalmente verdadeira. Em suma, a mesma doutrina pode ser rejeitada do ponto de vista experimental e aceita do ponto de vista da utilidade social, ou ao contrário." (*Traité de sociologie générale*, §§ 72 e 73.)

Há uma oposição marcante com a concepção de Durkheim que, por sua vez, escreveu que se a sociologia não permitisse aprimorar a sociedade, não teria nenhum valor. Aos olhos de Pareto, uma proposição deste tipo é uma con-

fusão entre o objeto científico, que é exclusivamente a verdade, e o objeto da ação social, que é a utilidade, sem que haja coincidência necessária entre esses dois objetos.

Em segundo lugar, a ciência lógico-experimental tem o dever de afastar todas as noções extra ou metaempíricas. Todos os termos empregados devem referir-se a fatos observados ou observáveis; todos os conceitos devem ser definidos com relação a realidades constatadas diretamente ou suscetíveis de serem criadas pela experimentação. As noções de ordem religiosa e os conceitos que não pertencem à ordem dos fenômenos não têm lugar, portanto, na ciência lógico-experimental. Todos os conceitos filosóficos ou de essência devem ser excluídos rigorosamente. Muitos cientistas, ou pseudocientistas, se perguntam incessantemente o que é o progresso, ou o verdadeiro socialismo ou a igualdade autêntica. Essas discussões sobre palavras não constituem uma ciência. A natureza da definição científica fica evidente quando distinguimos as ações lógicas das ações não-lógicas. Para Pareto, discutimos em vão a questão de saber se seria melhor chamar as ações lógicas de ações racionais, e as não-lógicas de ações não-racionais. Os termos que usamos não têm importância em si mesmos. Se não fosse por uma questão de comodidade, poderíamos dizer X, em lugar de “ação lógica”, e Y em vez de “ação não-lógica”. Por outro lado, dissertar sobre o conceito de classe é um exercício sem significação científica. Podemos indagar, diante de uma definição de classe, em que medida um fenômeno assim definido pode ser encontrado nesta ou naquela sociedade, mas importa pouco o sentido dado ao termo classe, ou à palavra estrutura. As definições são decisórias; desde que as defina rigorosamente, cada um dá às palavras que emprega o sentido que deseja.

A ciência não tem lugar para nada que ultrapasse a experiência. As definições essenciais devem ser eliminadas da ciência lógico-experimental, que se utiliza de conceitos claramente definidos com relação a fenômenos observáveis. As discussões científicas devem referir-se sempre à realidade, e não ao sentido que damos às palavras.

Isto não quer dizer, naturalmente, que a ciência seja uma pura e simples reprodução dos fenômenos que observamos de fora. Muito pelo contrário, a ciência implica uma atividade do espírito que é uma recriação, cujo caráter primordial é a simplificação. O mundo humano, assim como o mundo natural em que vivemos, é por demais rico e complexo para que a ciência possa apreendê-lo inteiramente de uma só vez. Ela começa sempre com simplificações: observa e retém certos aspectos de determinados fenômenos, que designa por meio de conceitos rigorosos; em seguida, estabelece relações entre os fenômenos cobertos por tais conceitos, esforçando-se progressivamente por combinar suas abordagens simplificadas, de modo a recompor a realidade complexa. Por exemplo: no *Traité de sociologie générale* parte-se da definição simplificada

das ações não-lógicas para chegar a uma classificação e analisar os fenômenos que a explicam. O resultado é uma tipologia das causas das ações não-lógicas que será necessariamente simples e grosseira com relação à realidade complexa. Assim como a mecânica racional é uma explicação de um universo abstrato, a teoria econômica pura é uma interpretação esquemática dos sistemas econômicos; partindo porém destes modelos simples, e fazendo-os cada vez mais complexos, podemos chegar à realidade. Nunca encontraremos a realidade inteira, em toda a sua complexidade. A ciência é essencialmente inacabada, e os que acreditam que um dia ela chegará a ensinar o equivalente ao que ensinava a religião são vítimas de uma ilusão. Os sociólogos que, como Durkheim, pensam que a sociologia científica poderá postular os fundamentos de uma moral, substituindo os dogmas religiosos, são prisioneiros de uma modalidade de pensamento não-lógica, sem que disso tenham consciência. Atribuem à ciência características que ela não terá nunca, porque será sempre parcial, nunca normativa. A ciência será sempre um conjunto de proposições, de fato ou de causalidade, do qual nunca poderemos deduzir a afirmativa de que *devemos* conduzir-nos de uma certa maneira. Podemos demonstrar o quanto quisermos que esta ou aquela seqüência regular é observada na realidade; dessas correlações regulares não se pode deduzir uma moral, qualquer que seja. “A ciência não pode satisfazer a necessidade infinita de desenvolvimentos pseudológicos sentida pelo homem. Ela só pode relacionar os fatos uns com os outros; por conseguinte ela sempre se detém em um fato.” (*Traité de sociologie générale*, § 973.)

A concepção da ciência experimental de Pareto reduz muito as ambições da sociologia, e nos situa num universo onde a fórmula “é preciso escolher: sociedade ou divindade” não seria o resultado da ciência, mas seu objeto, na medida em que esta se interessa pelo conjunto das condutas não-lógicas. Este aspecto do pensamento de Pareto – que, aliás, se compraz em ironizar os trabalhos dos seus colegas – explica a extrema impopularidade de que tem sido vítima este autor entre a maioria dos sociólogos, não só enquanto vivia, mas depois da sua morte. Conheci entre os meus mestres, e conheço entre meus colegas, inúmeros sociólogos que não podem ouvir mencionar o nome de Pareto sem manifestar uma indignação cujo ímpeto resiste ao tempo.

Para Pareto, a ciência é lógico-experimental. Estes dois termos devem ser interpretados rigorosamente. *Lógico* significa que é legítimo deduzir de definições enunciadas, ou de relações observadas, as conseqüências resultantes de premissas. O adjetivo *experimental* abrange ao mesmo tempo a observação, no sentido restrito do termo, e a experimentação. A ciência é experimental porque se aplica ao real e se refere a ele como origem e critério de todas as proposições. Uma proposição que não comporta demonstração ou refutação pela experiência não é científica. Como meu mestre Léon Brunschvicg gostava de dizer, uma proposição cuja falsidade não pode ser demonstrada não pode ser verdadeira.

Esta idéia é evidente, embora não seja percebida por muitos espíritos que vêm na impossibilidade de refutar suas afirmações uma prova da verdade destas. Muito pelo contrário, uma proposição vaga e indefinida, a ponto de não poder ser refutada por nenhuma experiência, pode despertar sentimentos, satisfazer ou indignar, mas não é científica. Para que seja científica, é preciso que seja atingível pela única crítica válida, a dos raciocínios e dos fatos. (A teoria marxista da mais-valia deve sua popularidade ao fato de ser irrefutável.)

Em suma, a ciência lógico-experimental tem por objetivo descobrir as relações regulares existentes entre os fenômenos, isto é, na linguagem de Pareto, as uniformidades experimentais. Estas uniformidades experimentais não são em si mesmas necessárias. Os filósofos já discutiram longamente o caráter de vínculo causal que liga dois fenômenos. Neste particular, Pareto pertence à posteridade de Hume. Para ele, as relações singulares entre os fenômenos não comportam a necessidade intrínseca da causalidade. A regularidade observada é mais ou menos provável, de acordo com a natureza dos fenômenos interligados e o número das circunstâncias em que foram observados. O problema da necessidade não se coloca porque o objetivo da ciência é, muito modestamente, constatar uniformidades.

Pareto resume o caminho que pretende seguir em algumas proposições que constituem as regras da ciência lógico-experimental:

1.º) Não pretendemos de forma alguma ocupar-nos da *verdade* intrínseca de nenhuma religião, fé, crença metafísica, moral ou de outra natureza. Não é que estejamos imbuídos do menor desprezo por essas coisas, mas apenas elas saem dos limites em que pretendemos permanecer. As religiões, crenças, etc., serão observadas somente do exterior, enquanto fatos sociais que são, sem levar em conta seu valor intrínseco. A proposição “A *deve* ser igual a B, em virtude de um princípio superior à experiência” escapa portanto inteiramente a nosso exame; mas estudamos como tal crença nasceu, como se desenvolveu, e em que relação com os outros fatos sociais ela se encontra.

2.º) O domínio em que trabalhamos não é portanto só o da *experiência* e da *observação*. Usamos estes termos no sentido que têm nas ciências naturais, como a astronomia e a química, a fisiologia, etc.; e não para indicar o que se entende por *experiência íntima*, *cristã*, e que, com uma simples mudança de nome, ressuscita a auto-observação dos antigos metafísicos. Consideramos esta auto-observação como um fato exterior: nós o estudamos, pois, como tal, não como um sentimento que nos é próprio.

4.º) Partimos de fatos para compor teorias, e procuramos sempre nos afastar o menos possível dos fatos. Ignoramos o que é a *essência* das coisas e não nos preocupamos, porque tal estudo escapa a nosso domínio. Procuramos as uniformidades apresentadas pelos fatos, dando-lhes o nome de leis; mas esses fatos não estão sujeitos às leis – ao contrário. As leis não são *necessárias*, são hipóteses que

servem para resumir um número maior ou menor de fatos, e que têm validade enquanto não são substituídas por hipóteses melhores.

5º) Todas as nossas investigações são portanto contingentes, relativas, e dão resultados que são apenas mais ou menos prováveis, na melhor das hipóteses muito prováveis... Todas as nossas proposições, inclusive as de pura lógica, devem ser entendidas com a restrição: “*dentro dos limites do tempo e da experiência que nos são conhecidos*”.

6º) Raciocinamos exclusivamente sobre coisas, não sobre os sentimentos que seus nomes despertam em nós. Estes sentimentos são estudados como simples fatos exteriores. Por isto nos recusamos, por exemplo, a discutir se um ato A é *justo*, *não-justo*, *moral* ou *imoral*, se não se deixou bem claro inicialmente a que se quer fazer corresponder tais termos. Mas estudaremos como um fato exterior o que os habitantes de um determinado país, pertencentes a uma determinada classe social, numa determinada época, queriam dizer quando afirmavam que A era um ato *justo* ou *moral*.

7º) Buscamos provas para nossas proposições não só na experiência e na observação, como também nas suas conseqüências lógicas, excluindo toda prova feita por *evidência interna*, por acordo de sentimentos, ou ditada pela consciência.

8º) Por outro lado, empregaremos unicamente termos correspondentes a coisas, empenhando todos os nossos cuidados, e nosso zelo, em dar-lhes uma significação tão precisa quanto possível.

9º) Procedemos por *aproximações sucessivas*, isto é, considerando em primeiro lugar o fenômeno no seu conjunto, e negligenciando voluntariamente os detalhes que levaremos em conta nas aproximações seguintes. (*Traité de sociologie générale*, § 69.)

A ciência lógico-experimental sendo assim definida em suas grandes linhas, coloca-se logicamente o problema – para usar a terminologia de Pareto – de ligar a concepção das ações lógicas e não-lógicas a esta definição. Curiosamente, o próprio Pareto não estabelece uma relação explícita entre sua teoria das ações não-lógicas e sua teoria da ciência. Mas não é difícil esclarecer tal relação.

As ações lógicas são em sua maioria determinadas pelo saber científico, isto é, de acordo com uniformidades estabelecidas graças à ciência lógico-experimental. A ação lógica é aquela cuja relação subjetiva meio-fim corresponde à relação objetiva meio-fim. Ora, como este paralelismo poderia ser assegurado senão porque conhecemos as conseqüências que um certo ato acarreta, os efeitos de uma determinada causa ou ainda, em outros termos, as uniformidades estabelecidas pela ciência lógico-experimental? A uniformidade significa que o fenômeno B sucede regularmente ao fenômeno A. Se queremos agir logicamente, precisamos saber quais serão as conseqüências do ato A, que executamos, e é a ciência que nos dirá que o ato A leva à conseqüência B.

A ciência não cobre, portanto, o conjunto das condutas lógicas. O comportamento de um banqueiro, de um especulador, de um general que prefere ganhar

a batalha em vez de perdê-la, é normalmente lógico, sem que contudo decorra de uniformidades experimentais de ordem científica. De passagem, Pareto afirma que efetivamente a maioria das ações lógicas são determinadas pelas uniformidades científicas, mas que inúmeros domínios da ação – político, militar, econômico – comportam condutas lógicas, determinadas por raciocínios de inspiração científica, esforçando-se por combinar eficazmente os meios em vista dos fins, sem que se possa dizer que tal combinação seja uma dedução direta de uniformidades experimentais. “As ações lógicas são muito numerosas nos povos civilizados. Os trabalhos artísticos e científicos pertencem a esta classe, pelo menos no que diz respeito às pessoas que conhecem estas duas disciplinas. As ações estudadas pela economia política pertencem também, em grande parte, à mesma classe. Deve-se incluir aí, adicionalmente, um certo número de operações militares, políticas, jurídicas, etc.” (*Traité de sociologie générale*, § 154.) Apesar de tudo, subsiste uma solidariedade entre a concepção das ações lógicas e a concepção da ciência lógico-experimental. Esta relação é indispensável, considerando a própria definição das ações lógicas. Para caracterizá-las, Pareto se refere a “operações que são logicamente vinculadas a seus fins, não só com relação ao sujeito que as realiza, mas ainda com relação aos que têm um conhecimento mais amplo”. (*Traité de sociologie générale*, § 150.) Estes observadores que dispõem de conhecimentos mais amplos só podem ser os cientistas. O progresso da ciência permite ampliar progressivamente a esfera das condutas humanas que podemos considerar lógicas.

Tal como foi definida, a ciência só cobre um domínio estreito ou limitado da realidade. Estamos longe de conhecer tudo o que se passa no mundo; por conseguinte, longe de ter condições de dominar o conjunto dos fenômenos naturais. As condutas lógicas não cobrem e não podem cobrir mais do que uma parte limitada do conjunto da conduta humana. Se a condição para que uma conduta seja lógica é a de podermos prever as conseqüências dos nossos atos, e de podermos determinar pelo raciocínio os objetivos que pretendemos alcançar, e se a ciência não permite determinar os objetivos ou conhecer as conseqüências dos nossos atos, a não ser em domínios limitados, a maior parte da conduta humana será necessariamente não-lógica. Chamar uma conduta de não-lógica é, aliás, para Pareto, uma forma de criticá-la. Se há uma ironia, explícita ou velada, na expressão “não-lógica”, ela atinge somente aqueles que, agindo de forma não-lógica, pensam agir logicamente. A ironia do observador não quer sugerir aos homens que ajam logicamente; ela visa ao fato de que os homens são tão irracionais quanto raciocinadores. A principal característica da natureza humana é se deixar levar pelo sentimento e apresentar justificativas pseudológicas para atitudes sentimentais.

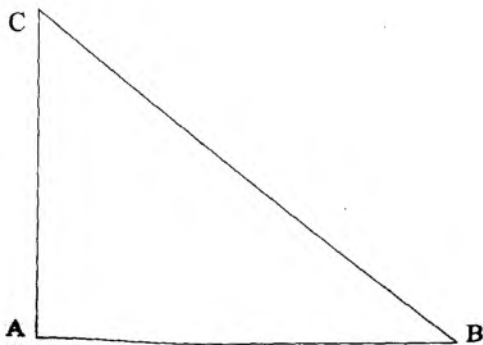
Compreende-se, pois, por que Pareto é insuportável, e por que deseja sê-lo. Sua primeira tese é a de que todos os homens pretendem dar uma aparência lógica a condutas que não têm substância; e sua segunda tese propõe como

objetivo da sociologia a demonstração de que o comportamento humano é em grande parte não-lógico. Está claro que, quando um sociólogo mostra aos homens o que estes não querem ver, torna-se impopular, o que o próprio Pareto reconheceria. Não me parece impossível, aliás, dar uma interpretação lógica a este desejo de impopularidade. Para usar o método de Pareto, podemos dividir os homens que escrevem em duas categorias: os que escrevem com o desejo consciente de serem populares e os que escrevem com o desejo consciente de serem impopulares. O desejo de ser impopular não é nem mais nem menos lógico do que o de ser popular. Um autor pode ter um sentimento de frustração a despeito de tiragens de centenas de milhares de exemplares dos seus livros e um sentimento de êxito com tiragens de quinhentos exemplares. Pareto escolheu, uma vez por todas, e provavelmente de modo lógico, o êxito de autor maldito. O que, aliás, não alcançou inteiramente.

O paralelo entre a concepção da ciência e a concepção das ações lógicas e não-lógicas, em Pareto, nos lembra que a ciência não determina logicamente objetivos. *Não há uma solução científica para o problema da ação.* A ciência não pode ir além da indicação dos meios eficazes para atingir objetivos; a determinação dos objetivos não pertence ao seu domínio. Em última análise, não há solução científica para o problema da conduta individual, e não há solução científica para o problema da organização social. Pareto responde antecipadamente a todos os contemporâneos que proclamam que a ciência exige esta ou aquela organização da sociedade afirmando que a ciência autêntica, e não a pseudociência, não nos pode ensinar qual é a solução para o problema social.

### **Das expressões aos sentimentos**

Os dados do problema do estudo lógico ou científico das ações não-lógicas podem ser representados pela figura seguinte, que encontramos no capítulo II do *Traité de sociologie générale*:



Para estudar logicamente as condutas não-lógicas, só conhecemos diretamente, pela observação, os atos (B) e as expressões (C) de sentimentos “que se desenvolvem com freqüência em teorias morais, religiosas e outras”. O estado psíquico dos atores (A) escapa à experiência direta. O problema se coloca, portanto, nos seguintes termos: como explicar C e B, e sobretudo B, isto é, os atos, se não podemos apreender diretamente A, isto é, o estado de espírito?

A tendência muito marcante que têm os homens para considerar as ações não-lógicas como ações lógicas os leva a acreditar que B seja um efeito da “causa” C. Estabelece-se assim uma relação direta CB, em vez da relação indireta que resulta das duas relações AB, AC. Às vezes a relação CB existe de fato; mas isto não ocorre tão freqüentemente como se pensa. O mesmo sentimento que leva os homens a se abster de uma ação B (relação AB) os leva a criar uma teoria C (relação AC). Por exemplo: alguém tem horror do homicídio B, abstendo-se de ações homicidas; mas dirá que os deuses punem o homicídio, o que constitui uma teoria C. (*Traité de sociologie générale*, § 162.)

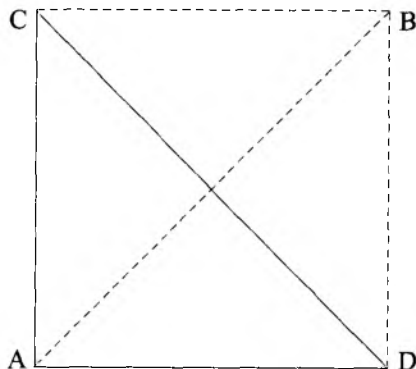
A tendência dos intérpretes é, portanto, explicar os atos pelas teorias que invocam, explicar B por meio de C. Mas ao fazer isto são vitimados pela inclinação humana para a racionalização ou, usando a terminologia de Pareto, para a logicização. Iludidos pelo instinto raciocinante dos homens, acreditam que seus atos são autenticamente determinados pelas doutrinas invocadas, quando na realidade o que determina ao mesmo tempo os atos e suas expressões é A, isto é, o estado psíquico ou os sentimentos.

De um certo modo, toda a primeira parte do *Traité de sociologie générale* é uma reflexão e uma análise, circular, sobre as relações entre A, C, B ou B, C, A. Com efeito, para Pareto o que determina C e B é, essencialmente, A. A conduta dos homens é motivada pelo seu estado psíquico, ou por seus sentimentos, muito mais do que pelas razões que invocam. Contudo, não se pode excluir que C, isto é, as teorias, tenha uma certa influência sobre B. À força de se convencer de suas próprias idéias, os homens terminam agindo também com base em racionalizações. E, à força de agir de conformidade com essas racionalizações, de praticar um ritual, terminam por reforçar aquelas mesmas idéias com que começaram a explicar seus atos, de modo que há também uma ação de B, na medida em que B é um ato ritual, sobre C, isto é, sobre a doutrina. A ação de B sobre C é, no fundo, aquela a que se refere a fórmula: “Use a água benta e você acabará acreditando” que é uma versão simplificada ou não-lógico-experimental da influência do rito sobre a crença.

O triângulo que apresentamos mostra três séries de relações, que convém analisar em pormenor: a ação do estado psíquico simultaneamente sobre os atos e as expressões; a ação secundária das expressões sobre os atos; e a ação secundária dos atos sobre as expressões, isto é, sobre as racionalizações, as ideologias e doutrinas.

Com uma outra figura, um pouco mais complexa, Pareto explica não só o estado de espírito (A) e as expressões (C) mas também dois outros fatores: o culto (B) e os atos, que desta vez chamaremos de D.

Até certo ponto, pode-se identificar o culto de uma religião a B; sua teologia a C. Os dois provêm de um estado psíquico A.



Consideremos certas ações D, dependentes deste estado psíquico A. O culto B não age diretamente sobre D, mas sobre A e assim sobre D; age igualmente sobre C e, por outro lado, C age sobre B. Pode haver também uma ação direta CD. A ação da teologia C sobre A é normalmente fraca; em consequência, esta ação é fraca também sobre D, pois a ação CD é também geralmente fraca. Portanto, em geral comete-se um grave erro ao supor que a teologia C é a causa das ações D. A proposição que se enuncia muitas vezes: "O povo age assim porque acredita nisso" raramente é verdadeira; é quase sempre falsa. A proposição inversa, "O povo acredita nisso porque age assim", apresenta geralmente maior dose de verdade; mas ela é absoluta demais, e tem sua parte de erro. É verdade que as crenças e as ações não são independentes; mas sua dependência consiste em serem dois ramos de uma mesma árvore.

Antes da invasão dos deuses da Grécia, a antiga religião romana não tinha uma teologia C; reduzia-se a um culto B. Mas este culto B, reagindo sobre A, influía fortemente nas ações D do povo romano. Mais ainda: quando existe a relação direta BD, ela se apresenta a nós, modernos, como claramente absurda. Mas a relação BAD podia, ao contrário, em alguns casos, ser muito razoável e útil ao povo romano. Em geral, a teologia C tem sobre D uma influência direta ainda mais fraca do que sobre A. É um grave erro, portanto, querer estimar o valor social de uma religião considerando unicamente o valor lógico e razoável da sua teologia. Mas, se esta se torna absurda a ponto de agir fortemente sobre A, é certo que agirá também fortemente sobre D. Este caso contudo é raro: só depois de uma modificação do estado psíquico A os homens percebem certos absurdos, que até então lhes haviam escapado inteiramente.

Estas observações se aplicam a todas as espécies de teorias. Por exemplo: C é a teoria do livre comércio; D é a adoção prática do sistema de livre comércio num país; A é um estado psíquico resultante em grande parte dos interesses econômicos, políticos e sociais dos indivíduos, e das circunstâncias em que vivem. A relação direta entre C e D é geralmente muito fraca. Agir sobre C para modificar D só produz resultados insignificantes. Ao contrário, uma modificação de A pode repercutir sobre C e sobre D; nós os veremos alterar-se ao mesmo tempo, e um observador superficial poderá acreditar que D foi modificado pela transformação de C. Um estudo mais profundo demonstrará, contudo, que D e C não dependem diretamente um do outro, mas que ambos dependem de uma causa comum A.

As discussões teóricas (C) não são portanto muito úteis, diretamente, para modificar D. Indiretamente, podem ser úteis para modificar A. Para chegar a isso, porém, é preciso recorrer aos sentimentos muito mais do que à lógica e aos resultados da experiência. Expressaremos este fato de maneira incorreta, porque excessivamente absoluta, embora marcante, dizendo que, para agir sobre os homens, os raciocínios precisam transformar-se em sentimentos.

Na Inglaterra de hoje, a prática do livre comércio (B), seguida durante muitos anos, reagiu sobre o estado A (interesses, etc.) e reforçou, em consequência, este estado psíquico; opôs-se assim à introdução do protecionismo. (*Traité de sociologie générale*, §§ 165, 166, 167 e 168.)

A partir desta análise elementar e fundamental, a sociologia de Pareto pode seguir dois caminhos. O primeiro é o que poderíamos chamar de via indutiva, que foi percorrida pelo próprio Pareto no *Traité*. A outra é a via dedutiva, que pretendo seguir.

A via indutiva consiste em procurar como, na história das doutrinas, as ações não-lógicas foram conhecidas ou mal conhecidas, dissimuladas e desfiguradas; como os homens suspeitaram da noção de ação não-lógica, esforçando-se por não criar uma teoria a esse respeito, pois nascido como ser raciocinante, o homem prefere acreditar que sua conduta é lógica, determinada pelas teorias, e não quer confessar a si mesmo que agiu movido por sentimentos.

Depois do estudo histórico da interpretação dos atos não-lógicos, Pareto analisa cientificamente as teorias que ultrapassam a experiência. Estuda as metafísicas e as teorias que postulam objetos inacessíveis, aplicando procedimentos lógico-experimentais. Por exemplo, as doutrinas do direito natural, que pretendem determinar o que é o direito, sem distinção de tempo e de lugar, estão além da experiência, que só comporta a observação do que é e a dedução a partir de fatos observados. Pareto consagra um capítulo também às teorias pseudocientíficas, que existem em grande número. Depois destes três capítulos intermediários, que abrangem perto de trezentas páginas, aborda o que constituirá o essencial da teoria das ações não-lógicas, a saber, o estudo dos resíduos e das derivações.

A segunda via é a que o próprio Pareto considera dedutiva, e sobre a qual afirma, no princípio do capítulo VI, sobre os resíduos, que deveria ser seguida

com vantagem pela exposição. O método consiste em atacar imediatamente se não o estado psíquico, pelo menos uma realidade próxima desse estado; em estabelecer uma classificação dos resíduos que são manifestações dos sentimentos e as causas principais das ações não-lógicas. Trata-se, portanto, de procurar o que podemos saber de A, sabendo que o estado psíquico ou os sentimentos não são conhecidos de modo direto. Como só conhecemos diretamente as expressões, os atos ou comportamentos de culto, como podemos chegar das expressões às suas causas, das teorias ou dos atos aos sentimentos e aos estados de espírito que os determinam?

O método de Pareto consiste em estudar um grande número de expressões, teorias, condutas curiosas, modalidades de cultos religiosos, práticas de magia ou feitiçaria, e constatar que, se estes atos e condutas diferem e comportam, na aparência, uma espécie de crescimento anárquico, eles revelam, através de estudo mais atento, uma certa consistência. Por exemplo: constatamos, nas civilizações mais diversas, que os homens atribuem um valor benéfico ou maléfico a certas cifras, a certos dias ou lugares. Nas nossas sociedades, é o número 13 que, segundo se alega, traz desgraça. Se um jantar de 13 pessoas se realiza numa sexta-feira, dia 13, há um temor de catástrofes. São fenômenos que todos conhecemos e que nos fazem sorrir, mas isto não impede que uma dona-de-casa hesite em organizar um jantar para 13 pessoas, embora ela não seja supersticiosa (é claro!), mas é bem possível que um dos convidados possa temer o caráter maléfico do número 13, ou da sexta-feira 13. Comenta-se também que não se devem acender três cigarros com o mesmo fósforo. Ao que parece, a origem desta superstição remonta à guerra do Transvaal. Os bóeres, que na época contavam com a simpatia da opinião mundial (as coisas mudaram!), tinham a reputação de serem atiradores excepcionais. Quando viam pela terceira vez nas linhas inimigas o brilho de um cigarro, alvejavam com tal precisão que o fumante era abatido. Não estou seguro de que esta seja a origem autêntica da superstição; contudo, para usar a linguagem de Pareto, trata-se claramente de um destes fenômenos não-lógicos de que há exemplos em todas as sociedades. O traço comum a todos esses exemplos é a inclinação a atribuir um sentido benéfico ou maléfico a determinados dias, lugares, números e circunstâncias, por razões obscuras.

Prefiro dizer: por razões obscuras. Pareto diria, com maior precisão: por razões que se renovam incessantemente, e que mudam em cada sociedade; encontra-se sempre uma razão pseudológica para explicar por que tal lugar não deve ser freqüentado, por que tal número anuncia desgraças e por que tais circunstâncias indicam a aproximação de uma catástrofe.

Desde logo, podem-se distinguir dois elementos no fenômeno observado: uma parte constante, que chamaremos *a* (não confundir com o A maiúsculo que representa o estado psíquico), e uma parte variável *b*.

A parte constante consiste na inclinação dos homens a estabelecer relações entre coisas, números, lugares e significados benéficos ou maléficos e na atribuição de valor simbólico ou indicativo a determinados fatos.

O elemento variável é a razão que os homens dão para justificar tais relações, em cada circunstância. Hoje, graças aos progressos da racionalidade ocidental, não se atribui muitas vezes nenhuma razão; de modo geral, porém, na maioria das sociedades, há razões para justificar uma atividade de associação. Esta é o elemento constante do fenômeno; a teoria explicativa é seu elemento variável.

Para usar outro exemplo, em quase todas as sociedades os homens parecem sentir repugnância pelo que conhecemos como homicídio; contudo, de acordo com a época e a sociedade, acharão motivos diferentes para explicar ou justificar esta rejeição. Em certos casos, dir-se-á que é Zeus que proíbe o crime; em outros, que a razão universal não tolera violações à dignidade da pessoa humana. Há várias teorias que fundamentam a interdição do assassinio, mas há nelas um elemento constante – a rejeição de determinada conduta, cuja origem é um estado psíquico ou um sentimento. O fenômeno concreto que se oferece à observação é o binômio rejeição do homicídio–justificação através de teorias concorrentes. O observador, de forma analítica, estabelece uma distinção entre estas teorias justificativas, que têm uma diversidade anárquica, e os elementos constantes dos fenômenos, que se repetem suficientemente para que possamos fazer com eles uma classificação geral. Como é pouco cômodo falar sempre em “elemento constante do fenômeno concreto considerado”, e como é inutilmente pedante dizer “a” para designar este elemento constante, daqui em diante falaremos de *resíduo* para designar o que acabo de analisar sem empregar expressões complicadas. Quanto às teorias diversas, que se multiplicam, para justificar os elementos constantes, vamos chamá-las de *derivações*. As duas noções de resíduo e de derivação, a que se chega por via analítica, são os dois conceitos fundamentais da armadura da primeira parte do *Traité de sociologie générale*.

Para precisar o que são os resíduos, Pareto escreve:

O elemento (a) corresponde talvez a certos instintos do homem ou, dizendo melhor, dos homens, pois (a) não tem existência objetiva e varia de acordo com os homens. É provavelmente por corresponder a tais instintos que é quase constante nos fenômenos. O elemento (b) corresponde ao trabalho realizado pelo espírito para explicar o elemento (a). Por isto ele é muito mais variável, pois reflete o trabalho da fantasia. . . Mas, se a parte (a) corresponde a certos instintos, ela está longe de abranger a todos. É o que se vê pela própria maneira como a encontramos. Nós analisamos os raciocínios e buscamos a parte constante. Assim, pois, só podemos ter encontrado os instintos que provocam os raciocínios, e não poderíamos ter encontrado os que não estão trabalhados pelos raciocínios. Restam portanto todos

os simples apetites, os gostos, disposições e, nos fatos sociais, esta classe muito importante que chamamos de *interesses*. (*Traité de sociologie générale*, §§ 850-851.)

Este texto, muito curto, é um dos mais importantes do *Traité de sociologie générale*. Pareto é um desses autores que são mais concisos quando a questão de que tratam é importante, e são prolixos quando o tema é simples e o leitor já o compreendeu. Inesgotável em seus exemplos e ilustrações, Pareto é extraordinariamente sucinto quando toca os elementos fundamentais do seu pensamento. Estes dois parágrafos contêm a chave do seu sistema intelectual, revelando duas coisas essenciais:

1) Os resíduos não são os sentimentos ou o estado psíquico A; são elementos intermediários entre o sentimento que não conhecemos diretamente (talvez não o conheçamos sequer indiretamente) e as expressões ou atos C e B.

2) Estes resíduos se relacionam com os instintos do homem, mas não abrangem a todos, pois o método seguido não permite descobrir que instintos dão lugar a raciocínios.

Na classificação dos quatro tipos de ação não-lógica, a classe 3 se define por “sim-não”, existência de uma relação objetiva dos meios aos fins, mas não de uma relação subjetiva. Esta classe 3 abrange as ações diretamente adaptadas, do tipo instintivo, que não dão lugar a raciocínios, teorias e justificações. Se partimos das expressões, teorias e justificações para chegar aos resíduos que constituem manifestações dos instintos, só se poderão descobrir aqueles instintos que levam a raciocínios. Fora os resíduos, há, portanto, apetites, gostos e disposições (ou inclinações).

A meu ver, embora Pareto não tenha estabelecido explicitamente uma relação entre a terceira classe das ações não-lógicas e os termos apetites, gostos e disposições, trata-se no fundo do mesmo fenômeno. Se gostamos de um prato, enquanto não elaboramos uma filosofia sobre isso e não limitamos a satisfazer nosso gosto, pode existir uma relação objetiva meios-fins; contudo, na ausência de qualquer teoria justificativa e de qualquer raciocínio, a observação não poderá descobrir nosso gosto a partir das expressões e manifestações. Por outro lado, se elaboramos teorias sutis relativas à superioridade da cozinha chinesa sobre a cozinha francesa (ou vice-versa), ou se admitimos teorias complicadas sobre as relações entre a satisfação do paladar e a higiene corporal, então passamos da terceira para a quarta classe de ações não-lógicas, as do *sim-sim*, sem correspondência entre objetivo e subjetivo. O sociólogo paretiano poderá remontar a certos resíduos, mas, se nos limitarmos a comer bem, permaneceremos fora do seu campo de estudo.

Os três termos apetites, gostos e disposições, a meu ver, são muito próximos e devem ser entendidos no seu sentido ordinário. “Apetite” é o desejo de

uma coisa precisa. Na medida em que o indivíduo tem apetite por algo, satisfaz este apetite sem discussões, sem controvérsias e sem explicações, não há lugar para perguntas sobre os resíduos. Os gostos são também preferências; as disposições são tendências. Desejo definido, preferência, tendência, tal seria a distinção entre apetites, gostos e disposições. De modo geral, os três termos são aplicados ao comportamento humano na medida em que este constitui a busca de certos bens e de certas satisfações mais ou menos definidas. Apetites, gostos e disposições são comparáveis aos instintos animais, com a reserva de que no homem se transformam, são elaborados e diversificados pelo desenvolvimento da civilização, a ponto de não serem mais necessariamente adaptados, como são, ao que parece, a maioria das condutas animais instintivas.

Pareto não inclui também os interesses entre os resíduos. A noção de interesse resulta da análise econômica, primeiro campo de investigação do autor do *Traité de sociologie générale*. Parece-me que no pensamento de Pareto o interesse provém da tomada de consciência de um objetivo que o indivíduo se propõe alcançar. Maximizar a quantidade de dinheiro é um interesse que suscita quase sempre condutas lógicas. Contudo, ao lado do “interesse econômico” pode haver um “interesse político”. Um homem que tem por objetivo arrebatar o poder se comportará de modo interessado, e sua conduta será diferente das condutas não-lógicas determinadas pelos resíduos. Ao chegarmos à síntese sociológica, precisaremos levar em conta não só os resíduos mas também as condutas determinadas em profundidades pelos instintos, apetites, gostos e disposições, bem como pelos interesses.

Para completar esta análise, resta elucidar a relação entre o resíduo e o estado psíquico, ou sentimento A. Pareto se exprime algumas vezes como se os resíduos se confundissem com os sentimentos. Contudo, não há dúvida de que estabelece uma dupla distinção. De um lado, os resíduos se situam mais perto dos atos ou das expressões do que os sentimentos, porque são identificados a partir de uma análise destes atos ou expressões. De outro lado, os resíduos não são realidades concretas, mas conceitos analíticos criados pelo observador para explicar os fenômenos. Não se podem ver ou apalpar os resíduos como se faz com uma mesa, ou mesmo como se experimenta um sentimento. Aliás, Pareto é formal a este respeito: “É preciso ter o cuidado de não confundir os resíduos (*a*) com os sentimentos, nem com os instintos aos quais correspondem. Os resíduos (*a*) são a manifestação de tais sentimentos e instintos, como a elevação do nível de mercúrio é, num termômetro, a manifestação de um aumento da temperatura. Só por elipse, para tornar mais concisa nossa explicação, dizemos, por exemplo, que os resíduos têm um papel importante na determinação do equilíbrio social, além dos apetites, dos interesses, etc. Da mesma forma dizemos que a água ferve a 100°C. Mas as proposições completas seriam: os sentimentos ou instintos que correspondem aos resíduos, além daqueles que correspondem aos ape-

tites, interesses, etc., têm um papel importante na determinação do equilíbrio social. E: a água ferve quando o estado calorífico atinge uma temperatura indicada por 100° no termômetro centígrado.” (*Traité de sociologie générale*, § 875.)

Precisemos, pois, o que é capital, para a compreensão exata deste pensamento: os resíduos são conceitos analíticos utilizados pelo sociólogo e não pelo psicólogo. Pareto diz que o estudo dos sentimentos em si mesmos pertence à esfera da psicologia, e não da sociologia. Os resíduos correspondem, sem dúvida, a algo que existe na natureza, ou na conduta humana, mas esta coisa é definida por um conceito analítico forjado para compreender o funcionamento da sociedade. Pareto estabelece, nos parágrafos 879 a 884, uma aproximação interessante entre as raízes verbais, estudadas pelo filólogo, e os resíduos estudados pelo sociólogo<sup>1</sup>. De acordo com esta comparação, os resíduos são as raízes comuns de grande número de condutas ou expressões. Têm portanto, enquanto tais, o mesmo caráter abstrato das raízes verbais descobertas pelo lingüista, que não são dados concretos, e no entanto não são apenas ficções, porque ajudam a compreender a realidade.

## Resíduos e derivações

A teoria dos resíduos leva a uma classificação que se apresenta como uma espécie de análise teórica da natureza humana para uso dos sociólogos. Pareto distingue, inicialmente, seis classes de resíduos; encontra gêneros em cada classe; por fim, divide certos gêneros em espécies. A distinção certamente mais importante é a das seis classes, que têm significados e alcances múltiplos. Estas seis classes são as seguintes:

- a primeira é a do “instinto das combinações”;
- a segunda, a “persistência dos agregados”;
- a terceira, a “necessidade de manifestar os sentimentos por meio de atos exteriores”;
- a quarta, a dos “resíduos relacionados com a sociabilidade”;
- a quinta, a “integridade do indivíduo e dos seus dependentes”;
- a sexta, os “resíduos sexuais”.

Observa-se logo que em certas classes o termo resíduo aparece na definição, e em outras encontramos o termo instinto ou necessidades. Aparentemente, estas seis classes são portanto heterogêneas, e nem todas têm a mesma importância. As mais importantes são indubitavelmente as duas primeiras, que aparecerão sozinhas, ou quase, na segunda parte do *Traité*, quando se tratar de compor a síntese.

1. A primeira classe de resíduos está constituída pelos resíduos correspondentes ao “instinto das combinações”. Para defini-la Pareto usou o termo ins-

tinto, que nos leva ao que há de mais profundo no homem, isto é, aos sentimentos, situados além dos resíduos. O instinto das combinações, no sentido mais genérico, é a tendência para relacionar as idéias e as coisas, para tirar as conseqüências de um princípio enunciado, para raciocinar bem ou mal. O homem é homem porque tem um instinto das combinações, que provoca atos, expressões, teorias, justificações, e, subsidiariamente, o próprio *Traité de sociologie générale*, que é sem dúvida uma conseqüência, não inevitável mas efetiva, do instinto das combinações.

O instinto das combinações comporta, como um dos seus gêneros, a “necessidade de desenvolvimentos lógicos”. Ele está, portanto, na raiz dos progressos intelectuais da humanidade, do desenvolvimento da inteligência e da civilização. Nas sociedades mais brilhantes, que não são necessariamente as mais morais, abundam os resíduos da primeira classe. Segundo Pareto, a Atenas do século V antes de Cristo e a França no princípio do século XX são exemplos de sociedades repletas de resíduos da primeira classe, que encontramos em menor grau na antiga Esparta e na Prússia do século XVIII. Vêm-se imediatamente as conseqüências políticas resultantes da freqüência variável de tais resíduos.

A classe do “instinto das combinações” se compõe de vários gêneros. O primeiro, mais simples e mais abstrato, é o “instinto das combinações em geral”, isto é, sem especificação. O segundo é o “instinto das combinações de coisas semelhantes ou contrárias”. A maioria das operações mágicas comportam combinações deste tipo. O terceiro gênero pode ser definido como “o poder misterioso de certas coisas ou de certos atos”. O quarto é intitulado: “necessidade de unir os resíduos”; o quinto, “necessidade de desenvolvimentos lógicos”; o sexto, a “fê na eficácia das combinações”.

O quinto gênero, “necessidade de desenvolvimentos lógicos”, abrange a maioria dos resíduos que determinam as derivações. É a necessidade do desenvolvimento lógico que explica a renovação incessante das teorias e o progresso nas ciências.

Compreende-se, desde logo, que uma conduta lógica possa ser também determinada pelos resíduos, que são eles próprios a expressão de instintos ou sentimentos. A conduta lógica pode originar-se em sentimentos, no caso de que, pela tomada de consciência das relações meios-fins, o ator tenha condições de prever as conseqüências efetivas dos meios que emprega, e de estabelecer uma correlação entre a relação subjetiva e a relação objetiva.

Vale notar, também, que o mesmo instinto das combinações pode deste modo estar na origem das condutas não-lógicas, como a magia, e também daquilo que é a própria característica da conduta lógica, isto é, a ciência.

2. A segunda classe de resíduos é a contrapartida da primeira. Se o instinto das combinações é o que impede o homem de se instalar, **de uma vez por todas,**

num certo modo de ação ou de sociedade, provocando o desenvolvimento incessante dos conhecimentos e a renovação indefinida das crenças, a persistência dos agregados, que Pareto não chama de instinto, é comparável à inércia. Corresponde à tendência humana para manter as combinações que se estabeleceram, a rejeitar as transformações e a aceitar de uma vez por todas os imperativos.

Certas combinações constituem um agregado de partes unidas estreitamente num certo corpo, que termina por adquirir uma personalidade semelhante à dos seres reais. Podem-se muitas vezes reconhecer tais combinações pela característica de ter um nome próprio, distinto da simples enumeração das partes... Depois que o agregado se constituiu, muitas vezes age um certo instinto; opõe-se, com força variável, a que as coisas assim reunidas se separem; se a separação não pode ser evitada, procura dissimulá-la, conservando o simulacro do agregado. Pode-se, *grasso modo*, comparar este instinto à inércia mecânica. Ele se opõe ao movimento dado por outros instintos. Nasce daí a grande importância social dos resíduos da segunda classe. (*Traité de sociologie générale*, §§ 991 e 992.)

A segunda classe constitui portanto, com a primeira, um par de termos opostos. Estas duas tendências fundamentais têm um significado social imediatamente compreensível. Uma induz à mudança e à renovação; a outra, à estabilidade e à conservação. Uma incita a elaborar construções intelectuais, a outra a estabilizar as combinações. Pareto observa que as revoluções modificam as pessoas dos governantes, as idéias em nome das quais estes governam e, eventualmente, a organização dos poderes públicos, mais facilmente do que os costumes, as crenças e as religiões. O que pertence à ordem dos costumes, da organização familiar e das crenças religiosas constitui o fundamento da sociedade, e é mantido pela persistência dos agregados. As transformações violentas desejadas pelos políticos se chocam contra a resistência dos resíduos da segunda classe.

Da mesma forma como acontece com os resíduos da primeira classe, Pareto estabelece uma classificação dos diferentes gêneros da segunda classe. Distingue notadamente a persistência das relações entre os vivos e os mortos, ou entre um morto e as coisas que possuía durante a vida. De um modo geral, as relações de um homem com outros homens, e dos homens com os lugares, são exemplos típicos de resíduos que tendem à persistência dos agregados. O fato de que tantas sociedades enterram seus mortos com os respectivos bens ilustra esta solidez dos laços entre cada pessoa e as coisas que lhe pertenceram. Da mesma forma, pode haver a persistência de uma abstração. Os que falam da Humanidade, do Progresso ou da História são movidos pelos resíduos da segunda classe, que pertencem ao gênero “persistência de uma abstração” ou “personificação”. Se se afirma que o Progresso exige, ou que o Direito obriga, e se se toma seriamente a palavra abstrata, atribuindo à maiúscula um significado, agimos sob a **influência** de um resíduo da persistência dos agregados, o qual nos

incita a tratar uma abstração como se fosse realidade, a personificar uma idéia e a emprestar uma vontade a tais abstrações personificadas.

As classes 3 e 6 são as que Pareto trata mais brevemente; e são também as mais simples.

3. A classe 3 é chamada “necessidade de manifestar os sentimentos por meio de atos exteriores”. Uma necessidade que se traduz por um ato ritual, por exemplo, o aplauso, destinado a exprimir um sentimento favorável. Não se aplaude em todas as sociedades para manifestar aprovação; os gestos ou ruídos com que se exprime aprovação ou desaprovação variam de acordo com a sociedade. A diversidade destas manifestações constitui o elemento variável (*b*), enquanto o elemento comum (*a*), ou resíduo, é a necessidade mais ou menos forte de manifestar os seus sentimentos. Pareto só reconhece dois gêneros desta terceira classe: o primeiro é simplesmente a necessidade de agir manifestando-se por combinações; o segundo é a exaltação religiosa. Não é difícil imaginar, através de todas as sociedades antigas ou modernas, as inumeráveis circunstâncias em que a necessidade de manifestar os seus sentimentos se exterioriza livremente. Em nossa época, os espetáculos desportivos e as manifestações políticas proporcionam ocasiões favoráveis.

4. A última classe que Pareto faz figurar na sua classificação dos resíduos é a dos “resíduos sexuais”. Estamos aqui no limite do instinto, isto é, de uma realidade que, em si mesma, não entra no campo de estudo da sociologia. A classificação dos resíduos não considera os instintos no seu estado puro. Pareto escreve a este respeito: “O simples apetite sexual, embora aja vigorosamente sobre a raça humana, não nos deve ocupar aqui.” (*Traité de sociologie générale*, § 1324.) Uma boa parte das condutas comandadas pelo instinto sexual não entra na esfera de análise do sociólogo, mas certas condutas, ligadas aos resíduos sexuais, podem interessá-lo. “Devemos estudar o resíduo sexual de raciocínios e de teorias. De modo geral, este resíduo e os sentimentos em que se origina podem ser encontrados num grande número de fenômenos; estão porém muitas vezes dissimulados, especialmente nos povos modernos.” (*Ibid.*)

Entre seus alvos prediletos, Pareto incluía os propagandistas da virtude. Detestava as associações e as pessoas que faziam campanha contra as publicações licenciosas e, de modo geral, em favor de costumes puritanos. Em dezenas de páginas examina o que chama de “religião da virtude”, associada aos resíduos sexuais por complementaridade, oposição ou negação. Este exemplo nos ajuda a compreender a noção de *resíduo*, e os laços entre instintos e resíduos. Na medida em que os homens satisfazem seus apetites, deixam de interessar ao sociólogo, a menos que elaborem uma filosofia ou uma ética relativa à sexualidade. Os parágrafos consagrados aos resíduos da sexta classe também tratam da “religião da virtude” e das religiões propriamente ditas, pois todas as crenças adotaram e ensinaram uma certa atitude com relação à sexualidade<sup>2</sup>.

5. A classe 4 é a dos “resíduos relacionados com a sociabilidade”. Está definida por Pareto nos seguintes termos:

Esta classe está constituída por resíduos que têm relação com a vida social. Podem-se nela incluir também os resíduos relacionados com a disciplina, se admitirmos que os sentimentos correspondentes são reforçados pela vida em sociedade. Neste sentido observou-se que todos os animais domésticos, exceção feita do gato, viviam em sociedade quando ainda estavam em liberdade. Por outro lado, a sociedade é impossível sem uma certa disciplina; em consequência o estabelecimento de uma sociabilidade e o estabelecimento de uma disciplina têm necessariamente certos pontos de contato. (§ 1113.)

A classe 4, dos resíduos relacionados com a sociedade, tem portanto uma certa relação com a classe 2, da persistência dos agregados. Mas as definições são outras, e estas classes diferem em alguns pontos.

Os diferentes gêneros distinguidos por Pareto permitem precisar mais esta classe de resíduos. O primeiro é o das “sociedades particulares”. Pareto alude aqui ao fato de que todos os homens se inclinam a criar associações, notadamente associações voluntárias, exteriores aos grupos primários nos quais estão imediatamente integrados. Estas associações tendem a provocar sentimentos de fidelidade e de lealdade que os fazem persistir em seu ser. O exemplo mais simples é o de uma associação esportiva. Quando eu era jovem, os parisienses se dividiam em torcedores do *Racing Club* e do *Stade Français*. Mesmo os que não praticavam nenhum esporte se ligavam por sentimento espontâneo ao *Racing* ou ao *Stade*. O *patriotisme stadiste* e o *patriotisme du Racing* provocavam a presença de numeroso público nos jogos disputados pelas duas equipes. O exemplo é ao mesmo tempo irônico e sério. As associações voluntárias só perduram pelo devotamento dos seus membros. Pessoalmente, por razões que me escapam, conservei um *patriotisme stadiste*. Quando o time de futebol do *Stade* ganha um jogo contra o *Racing*, sua vitória me dá uma certa satisfação. Não há nenhuma razão lógica para esta fidelidade. Vejo nela um exemplo da vinculação às sociedades particulares, e concluo que sou dotado de numerosos resíduos da quarta classe.

O segundo gênero mencionado por Pareto é a “necessidade de uniformidade”. Esta necessidade é incontestavelmente uma das mais difundidas e mais fortes que existem nos seres humanos. Cada um de nós se inclina a julgar que a maneira como vive é a maneira como deve viver. Nenhuma sociedade pode existir se não impõe a seus membros certos modos de pensar, de crer e de agir. Mas, porque toda sociedade torna obrigatórias estas maneiras de viver, toda sociedade tende também a perseguir os heréticos. A necessidade de uniformidade é o **resíduo** a partir do qual se desenvolvem as perseguições dos dissidentes, tão **comuns na história**. Esta inclinação a perseguir os heréticos é, aliás, tão

característica dos livre-pensadores como dos crentes. Os ateus que perseguem os padres com seu desprezo e os racionalistas que denunciam as superstições manifestam esta necessidade de uniformidade que persiste mesmo em grupos cujo dogma oficial é a liberdade de crença. Assim como os psicanalistas se referem às armadilhas dos complexos, Pareto poderia falar das armadilhas dos resíduos.

O terceiro gênero é caracterizado pelos fenômenos da “piedade e da crueldade”. A relação entre este gênero e os outros resíduos ligados à sociabilidade não é tão clara como nos casos precedentes. Com efeito, Pareto analisa os sentimentos de autopiedade projetada sobre a repugnância instintiva pelo sofrimento em geral e a repugnância dos sofrimentos inúteis baseada no raciocínio. Sugere que uma certa rejeição do sofrimento alheio é normal, e que a benevolência deveria inclinar-nos a reduzir, na medida do possível, as penas dos nossos semelhantes. Mas estes sentimentos de piedade podem, na sua opinião, tornar-se excessivos; estigmatiza assim a indulgência manifestada pelos tribunais do seu tempo, com relação aos anarquistas e assassinos. Pareto multiplica as observações irônicas a respeito das pessoas humanitárias que terminam pensando exclusivamente no sofrimento dos assassinos e esquecendo suas vítimas. “É incontestável que há um século a repressão dos crimes se tornou cada vez mais fraca. Não passa um ano sem que sejam promulgadas novas leis em favor dos delinquentes, e a legislação existente é aplicada pelos tribunais e pelos júris com indulgência cada vez maior. Pareceria, pois, que a piedade com relação aos delinquentes aumenta, e diminui a piedade com respeito às suas vítimas.” (§ 1133.) O humanitarismo exagerado é um dos alvos preferidos de Pareto, que justifica sua crítica com o fato de que muitas vezes estes excessos de sensibilidade e de piedade precedem os massacres. Quando uma sociedade perde o sentido da disciplina coletiva, está perto de uma revolução, que provocará uma subversão dos valores. A indiferença pelo sofrimento alheio substituirá a fraqueza inspirada pela piedade cega; uma autoridade forte sucederá a desagregação por falta de disciplina. Evidentemente, Pareto não elogia a brutalidade, mas procura demonstrar que as duas atitudes extremas, humanitarismo excessivo ou a crueldade, são prejudiciais ao equilíbrio social. Só uma atitude moderada pode evitar desgraças. “O sentimento próprio dos seres fortes, enérgicos, que sabem o que querem e são capazes de se deter no ponto exato que consideram necessário atingir, é a repugnância dos sofrimentos inúteis, baseada no raciocínio”, escreve ele no princípio de um parágrafo que resume bastante bem seu ideal moral. “Instintivamente, os súditos de um governo compreendem muito bem a diferença entre este gênero de piedade e o precedente. Respeitam, estimam, amam a piedade dos governos fortes. Criticam e desprezam a piedade dos governos fracos. Esta última é para eles covardia; a primeira é generosidade. O termo *inútil* é, aqui, subjetivo: designa um sentimento de quem o emprega. Em certos casos, pode-se

saber também que certas coisas são objetivamente *inúteis* à sociedade; em muitos outros casos, porém, ficamos na dúvida, e a sociologia está bem longe de poder resolver esta questão. Concluir, contudo, com base em possibilidade eventual e longínqua, que os sofrimentos infligidos são úteis seria um raciocínio equivocado. É preciso tomar posição de acordo com a maior ou menor probabilidade. Seria absurdo, evidentemente, dizer que é útil matar ao acaso uma centena de pessoas porque entre elas pode haver um futuro assassino. Mas, ao contrário, surge uma dúvida com respeito ao raciocínio que muitas vezes foi feito para justificar as perseguições contra as feiticeiras, ao afirmar que entre elas havia um bom número de criminosas comuns. É possível que a dúvida subsistisse, à falta de um meio para separar as envenenadoras das mulheres histéricas, convencidas de ter tido relações com o diabo. Mas como este meio existe, desaparece a dúvida, e os sofrimentos infligidos são objetivamente inúteis. Não é este o lugar apropriado para continuar expondo tais considerações, que nos fazem sair do campo dos resíduos transportando-nos para a esfera das ações lógicas.” (§ 1144.)

O gênero n.º 4 é a “tendência a impor a si mesmo um mal, pelo bem de outrem”, em termos ordinários, o devotamento que leva alguns indivíduos a se sacrificarem pelos outros. No sistema de pensamento de Pareto, este devotamento aos outros que se traduz por um sacrifício imposto a si próprio é uma ação não-lógica. As ações interessadas, nas quais o ator combina os meios para atingir a satisfação máxima para si mesmo, são ações lógicas. Inversamente, o sacrifício de si em favor dos outros é quase sempre uma ação não-lógica. Esta observação mostra perfeitamente que batizar uma ação de não-lógica não implica desvalorizá-la, e sim, simplesmente, dizer que o determinante de tal ação exprime sentimentos quase sempre não conhecidos claramente pelos próprios atores. No entanto, Pareto (que é pessimista) acrescenta que não se deve acreditar que os indivíduos da classe dominante que tomam o partido da classe inferior agem necessariamente com base nesta tendência em se impor um mal para o bem de outrem. Os burgueses que ingressam em partidos revolucionários têm muitas vezes o objetivo de alcançar vantagens políticas ou financeiras. Estão atuando interessadamente ao representar a comédia do altruísmo. “Hoje, os industriais e financistas descobriram que é possível obter vantagens aliando-se aos socialistas. Vemos industriais e banqueiros, muito ricos, que preconizam ‘leis sociais’, e podemos ser levados a crer que agem motivados pelo puro amor do próximo e que, inflamados por este amor, ardem com o desejo de distribuir seus bens. Mas é preciso atentar bem para o que acontecerá depois da adoção dessas ‘leis sociais’: sua riqueza não diminui, mas, ao contrário, cresce. Assim, eles nada deram aos outros, mas ao contrário retiraram deles alguma coisa.” (§ 1152.) Indubitavelmente, é raro que os líderes dos partidos **revolucionários** sejam inteiramente cínicos, pois é impossível ao homem

viver na duplicidade do cinismo integral. O homem que prega doutrinas revolucionárias, de direita ou de esquerda, termina por acreditar nelas, quando menos para assegurar seu equilíbrio, e a paz de sua consciência. Não está provado, porém, que este indivíduo esteja animado exclusivamente pelo amor dos seus semelhantes; pode estar iludido pelos seus resíduos e suas derivações, resíduos que o impulsionam para uma carreira política, derivações que lhe dão a ilusão de que suas atitudes favoráveis às reformas e à revolução têm base no puro idealismo.

O gênero seguinte, n.º 5, é o dos sentimentos ligados à hierarquia, isto é, à deferência do inferior com relação ao superior, a benevolência e a proteção, unidas à dominação e ao orgulho, do superior com relação ao inferior. São, em suma, os sentimentos que os membros de uma coletividade, situados em diferentes níveis hierárquicos, experimentam uns pelos outros. É fácil compreender que uma sociedade hierarquizada não poderia perdurar se os inferiores não fossem obrigados à obediência e se os que comandam não exigissem tal obediência dos inferiores, ou não lhes manifestassem benevolência. “Os sentimentos de hierarquia, tanto da parte dos inferiores, como da dos superiores, se observam já nos animais, e são muito comuns nas sociedades humanas. Parece mesmo que quando estas sociedades apresentam um certo grau de complexidade, precisam desses sentimentos para subsistir. A hierarquia se transforma, mas subsiste sempre, mesmo nas sociedades que, aparentemente, proclamam a igualdade dos indivíduos. Constitui-se uma espécie de feudalidade temporária, na qual se desce dos grandes líderes políticos até os mais modestos.” (§ 1153.)

O último gênero, em que Pareto insiste muito, está constituído pelo conjunto dos fenômenos do “ascetismo”. “Observa-se entre os homens um gênero especial de sentimentos que não tem nenhum equivalente nos animais, e que leva o indivíduo a se infligir sofrimentos, a abster-se de prazeres sem nenhuma finalidade de utilidade pessoal, indo em sentido contrário ao do instinto que impulsiona os seres vivos a buscar as coisas agradáveis, e a fugir das coisas desagradáveis. Este é o núcleo dos fenômenos que conhecemos sob a denominação de ascetismo.” (§ 1163.) Pareto não gosta dos ascetas. Ele os despreza, vendo-os com mistura de espanto, de indignação e de admiração. Este sociólogo objetivo abandona sua posição de neutralidade diante dos ascetas.

De acordo com seu método, Pareto passa em revista os fenômenos do ascetismo, desde as instituições dos espartanos até os místicos cristãos e os adversários da literatura não engajada ou de pura distração, e conclui que esse turbilhão de fenômenos comporta um elemento comum, uma parte constante que se encontra nos sofrimentos que os ascetas se infligem. A definição do ascetismo de Pareto não deixa de lembrar a filosofia de Durkheim. É inevitável que os indivíduos sejam obrigados a refrear muitos dos seus desejos por não terem condições de satisfazer a todos. Por sua natureza os homens têm tantos desejos que nunca possuem recursos suficientes para satisfazer a todos. Os sentimentos que levam a uma disciplina dos desejos, como a disposição ao **devotamento** ou ao

sacrifício, são socialmente úteis. Mas, quando estes sentimentos se desenvolvem de forma exagerada, levam ao ascetismo, que não é útil a ninguém e que o sociólogo vê como uma ampliação patológica da disciplina dos desejos. “Os atos do ascetismo são em grande parte atos que têm um resíduo inerente à vida social, e que persistem mesmo depois de ter cessado sua utilidade. Ou então adquirem intensidade tal que os leva além dos limites da sua utilidade. O resíduo do ascetismo deve portanto ser posto entre os resíduos relacionados com a sociabilidade, e representa freqüentemente uma hipertrofia dos sentimentos de sociabilidade.” (§ 1171.)

A maioria destes gêneros de resíduos da quarta classe, postas à parte as formas extremas da piedade e do ascetismo, têm portanto uma função social de modo geral conservadora. Por este meio, os resíduos da quarta classe estão ligados aos da segunda, isto é, à persistência dos agregados. Quando Pareto, na segunda parte do seu livro, considera os sentimentos ou resíduos que variam simultaneamente através da história, reúne muitas vezes os resíduos da segunda e da quarta classes, os sentimentos de conservadorismo religioso e os sentimentos de conservadorismo social. A persistência dos agregados religiosos dá durabilidade às religiões; os sentimentos associados à hierarquia fazem perdurar as estruturas sociais. Contudo, a correspondência não é total. A piedade e o ascetismo podem ser socialmente prejudiciais.

6. A quinta classe é definida como “integridade do indivíduo e dos seus dependentes”, e Pareto acrescenta: “O conjunto dos sentimentos que denominamos de ‘interesses’ tem a mesma natureza dos sentimentos a que correspondem os resíduos deste gênero. Assim, a rigor, deveria fazer parte deles; mas tem tão grande importância intrínseca para o equilíbrio social que é útil concebê-lo à margem dos resíduos.” (§ 1207.)

Como o indivíduo é levado espontaneamente, por instinto, a desejar coisas agradáveis, aquele que se esforça por alcançar o máximo de satisfações, e combina racionalmente os meios com vista a este fim, age de modo lógico. Do mesmo modo, se é normal que o homem deseje o poder, o homem político que combina astuciosamente os meios para arrebatar o poder age também de forma lógica. Os interesses, definidos pela riqueza e o poder, são portanto a origem e os determinantes de um amplo setor de ações lógicas. Os resíduos da integridade do indivíduo e dos seus dependentes correspondem, na ordem não-lógica, ao que é o interesse na esfera da lógica. Em outras palavras, quando o indivíduo se afirma de modo egoísta a partir de resíduos e de sentimentos, ele se comporta de maneira não-lógica, como age logicamente quando se esforça por adquirir riqueza e poder.

Nem todos os gêneros desta quinta classe se ajustam facilmente a esta concepção geral. O segundo gênero, “o sentimento de igualdade entre os inferiores”, pode ser compreendido sem dificuldade; é um sentimento que leva os infe-

riores a reivindicar a igualdade com os superiores. É a contrapartida dos sentimentos ligados à hierarquia, que comanda a aceitação da desigualdade. Trata-se de um resíduo cuja expressão é uma reivindicação geral de igualdade. Mas “este sentimento é muitas vezes uma defesa da integridade do indivíduo que pertence a uma classe inferior, e uma maneira de fazê-lo ascender a uma classe superior. Isto se efetua sem que o indivíduo que experimente tal sentimento seja consciente da diversidade que há entre o objetivo real e o aparente. No lugar do seu próprio interesse, ele coloca o da sua classe social, simplesmente porque esta é a forma usual de se expressar”. (§ 1220.)<sup>3</sup>

A rigor, o terceiro gênero pode também entrar na definição geral; ele é definido como “o restabelecimento da integridade por operações que se relacionam com os sujeitos que sofreram a alteração”. Os fenômenos a que Pareto se refere são aqueles que poderíamos chamar, usando um termo genérico, de *ritos de purificação*, que são correntes nas religiões mas podem existir em outros contextos. No princípio do século, na França, quando Gustave Hervé, na época um extremista revolucionário, antes de se tornar, durante a guerra de 1914-1918, um ultrapatriota, declarou em artigo que era preciso “mergulhar a bandeira na sujeira”, muitos pensaram que o símbolo de uma realidade sagrada tinha sido enxovalhado, e houve várias manifestações de purificação em todo o país. Este exemplo é típico dos resíduos que tendem ao restabelecimento da integridade por operações relacionadas seja com o objeto culpado, seja com o objeto vítima da alteração. A noção de impureza aparece em todas as religiões, que, do totemismo até as religiões atuais de salvação, têm práticas destinadas a purificar os crentes de seus pecados, ou a lavar as coisas da impureza. Estas práticas são, para Pareto, a expressão dos resíduos que levam o indivíduo a afirmar ou a restabelecer a integridade de si mesmo e dos que dele dependem.

O primeiro gênero é o dos “sentimentos que contrastam com as alterações do equilíbrio social”. Levam os indivíduos a punir aquele que cometeu um ato contrário aos imperativos da sociedade e à sua concepção do justo e do injusto. Os membros de cada sociedade são impulsionados pelos resíduos da quinta classe a interpretar dogmaticamente as exigências da justiça. Quando um ato deste tipo é cometido, os resíduos da integridade do indivíduo se manifestam sob a forma de desejo de sanções, pela indignação e a perseguição.

Os resíduos da quinta classe têm significações sociais variadas. Quando se trata do segundo gênero – o sentimento de igualdade entre os inferiores – a quinta classe é a contrapartida da quarta. Os sentimentos de inovação e de reivindicação se opõem ou se colocam paralelamente aos sentimentos conservadores. Por este segundo gênero, a quinta classe se aproximaria da primeira, a do instinto de combinação. De outro lado, porém, o primeiro e o terceiro gênero estão muito mais associados à quarta classe. São sentimentos conservadores, mais do que inovadores. A dificuldade de fixar exatamente o significado social

da quarta e da quinta classes tem como resultado o quase desaparecimento destas classes na segunda parte do *Traité*, isto é, na síntese. As duas classes que têm o papel mais importante são, portanto, o instinto de combinação e a persistência dos agregados; a quarta classe, a dos resíduos ligados à sociabilidade, está ligada quase sempre à segunda.

A justificação desta longa tipologia dos resíduos aparece mais claramente na segunda parte do *Traité*. Desde agora, porém, pode-se ver como ela é essencial ao pensamento de Pareto. *A classificação dos resíduos e das derivações é uma doutrina da natureza humana, tal como esta se manifesta na vida social*. As diferentes classes de resíduos correspondem aos conjuntos de sentimentos que agem em todas as sociedades e através da história. Para Pareto, as classes de resíduos variam pouco. Em outras palavras, o homem, assim definido, não muda fundamentalmente. A afirmação de que o homem não muda em profundidade se confunde com a tese da constância aproximada das classes de resíduos. Aí está a origem do pessimismo de Pareto. Se a esquerda se define pela idéia do progresso e pela convicção de que é possível transformar a natureza humana, então Pareto pertence indubitavelmente à direita.

As derivações são os elementos variáveis do conjunto constituído pela conduta humana e seu acompanhamento verbal. Representam, na linguagem de Pareto, o equivalente do que chamamos normalmente de *ideologia*, ou *teoria justificativa*. São os diferentes meios de ordem verbal, pelos quais os indivíduos e os grupos dão uma lógica aparente ao que, na verdade, não tem lógica, ou nem tanto quanto os atores gostariam de fazer crer.

O estudo das derivações, no *Traité de sociologie générale*, comporta vários aspectos. Podem-se, com efeito, examinar as manifestações verbais dos atores com relação à lógica e mostrar como e quando dela se afastam. Podem-se também confrontar as derivações com a realidade experimental, para marcar a distância entre a representação do mundo pelos atores e o mundo tal como ele é efetivamente.

Pareto procedeu longamente a tais confrontações de derivações com a lógica e a realidade experimental, nos capítulos que se situam antes da exposição da teoria dos resíduos. Quando, depois de expor a classificação dos resíduos, ele aborda as derivações, examina-as só sob um determinado aspecto. Estuda essencialmente as derivações “sob o aspecto subjetivo da força persuasiva que podem ter”.

Se ouvimos um orador, numa reunião pública, afirmar que a moral universal proíbe a execução de um condenado à morte, podemos estudar seu discurso com relação à lógica, para ver em que medida as proposições encadeadas se seguem de maneira necessária. Pode-se confrontar este discurso, isto é, a ideologia da moral universal, com o mundo tal como ele é; pode-se, enfim, ouvir o

orador e perguntar por que suas observações são persuasivas com relação a seus ouvintes. O estudo sociológico procura saber como os homens utilizam os procedimentos psicológicos, lógicos ou pseudológicos, a fim de convencer outros homens. Pareto chega por este caminho a uma classificação das derivações em quatro classes.

A primeira classe é a das “simples afirmações”, cujo tipo é o das palavras da mãe que se dirige ao filho: “Obedeça porque é preciso obedecer.” Como pai, filho ou soldado, todos já ouvimos esta fórmula: “é assim porque é assim”. A derivação da primeira classe é eficaz se o “é preciso porque é preciso” é pronunciado em tom conveniente, pela pessoa apropriada. São relações interpessoais de um tipo determinado que fazem com que a derivação da simples afirmação atinja seu objetivo.

A segunda classe das derivações pode ser ilustrada pela ordem materna: “você deve obedecer porque papai quer”. Em termos abstratos, é o argumento de autoridade, o *Philosophus dixit*. É fácil pôr no lugar de Aristóteles tal pensador que esteja hoje na moda: tratar-se-á sempre de derivações que tiram sua força persuasiva da autoridade de certos homens, da tradição ou do costume.

Se a autoridade paterna, entretanto, não for suficiente, a mãe poderá usar a terceira classe de derivações, invocando o bicho-papão ou o Papai Noel. Em outras palavras, as derivações podem fundamentar-se em sentimentos ou princípios, entidades jurídicas ou metafísicas, e apelar para a vontade de seres sobrenaturais. Neste caso, sua força persuasiva deriva do “acordo com os sentimentos ou os princípios”. Quando Pareto decompõe esta terceira classe de derivações em gêneros, enumera sucessivamente os sentimentos, os interesses individuais e coletivos, as entidades jurídicas (por exemplo, o Direito, a Justiça), as entidades metafísicas (a Solidariedade, o Progresso, a Humanidade, a Democracia, todas entidades que manifestam vontades nas derivações) e as entidades sobrenaturais. A derivação torna convincentes as afirmações, os imperativos e os interditos, despertando sentimentos, demonstrando o acordo entre as proposições e os interesses existentes ou proclamando a alegada vontade de uma entidade abstrata ou de um ser sobrenatural.

A quarta classe de derivações está composta por aquelas que fundamentam sua força de persuasão em “provas verbais”. “As derivações verbais são obtidas graças ao uso de termos de sentido indeterminado, duvidoso, equívoco, e que não se ajustam à realidade.” (§ 1543.) Por exemplo: um regime é considerado democrático porque trabalha no interesse das massas populares. Ora, esta é uma proposição duplamente equívoca. Que chamamos de democracia? Que significa trabalhar no interesse de alguém? A maioria dos discursos políticos pertencem à categoria das provas verbais. É preciso acrescentar (e Pareto tem consciência disto) que um discurso composto exclusivamente de demonstrações lógico-experimentais não seria ouvido numa reunião pública, e talvez nem mesmo numa

sala de aula. Pareto ironiza o caráter não-lógico das derivações, mas repete que não deseja que os homens se comportem de modo lógico-experimental, quando fazem política. Isto não seria possível, nem eficaz. No capítulo X do *Traité*, consagrado às derivações, ele estuda, de modo penetrante, os procedimentos com os quais os políticos ou os escritores persuadem, convencem, seduzem, em suma, os procedimentos psicológicos pelos quais os homens agem uns sobre os outros. Bem antes de Hitler, Pareto afirmou que um dos meios mais eficientes para convencer seus ouvintes ou leitores é a repetição incessante da mesma coisa. “A repetição, ainda que sem o menor valor lógico-experimental, vale mais do que a melhor demonstração lógico-experimental. Age mormente sobre os sentimentos, modificando os resíduos, enquanto a demonstração lógico-experimental age sobre a razão e, na hipótese mais favorável, pode modificar as derivações, mas tem pouco efeito sobre os sentimentos. Quando um governo ou alguma potência financeira deseja defender uma medida pelos jornais, quase sempre os argumentos que emprega estão longe de ser os melhores para demonstrar a utilidade dessa medida; usa em geral as piores derivações verbais, de autoridade, e outras semelhantes. Mas isto pouco importa; pelo contrário, às vezes é útil. É preciso ter sobretudo uma derivação simples, que todo o mundo possa compreender, até mesmo os mais ignorantes, e repeti-la incessantemente.” (§ 1749.) Também muito antes de Hitler, Pareto afirmou que não importa ser racional ou lógico, mas sim dar a impressão de que se está raciocinando. Há palavras que exercem uma espécie de influência mágica sobre a multidão; convém portanto empregar essas palavras, embora não tenham um sentido preciso (sobretudo por isto). Depois, fez-se melhor ainda, e os psicólogos inspirados na psicanálise e na psicologia de Pareto analisaram, da maneira mais precisa, os processos de violação das multidões<sup>4</sup>. A teoria das derivações de Pareto é uma contribuição à psicologia das relações interpessoais e intergrupais no domínio da política.

Estas quatro classes de derivações são inteligíveis com referência ao pensamento lógico-experimental. Este demonstra, não por afirmações puras, mas pelo acordo entre as proposições e os fatos observados; não invoca a autoridade da tradição ou de uma pessoa, mas os resultados das experiências, as regularidades constatadas. Tem por obrigação empregar termos definidos exatamente, e não utilizar conceitos equívocos.

As proposições que Pareto considera como lógico-experimentais não se ajustam, no seu conjunto, aos nossos sentimentos. Este desacordo ilustra a distinção radical entre as verdades científicas e os sentimentos das pessoas, e nada tem de surpreendente. As verdades experimentais ou científicas não são tão importantes na vida humana, e num certo sentido seria legítimo afastá-las uma vez por todas como secundárias. As proposições lógico-experimentais só têm

interesse real para uma categoria de homens pouco numerosa: os homens que preferem a verdade à utilidade; o que, em matéria social ou econômica, é raro.

Precisando assim a natureza do pensamento lógico-experimental e do pensamento não-científico, Pareto define as relações que podem existir entre sua própria concepção do conhecimento e a de Auguste Comte.

Para ele, o pensamento não-lógico-experimental toma como ponto de partida fatos experimentais e a partir desses fatos chega a princípios pseudo-experimentais. Quando é utilizado por pessoas cultas, pode passar a uma terceira fase, a das abstrações sentimentais ou metafísicas, fórmulas abstratas das quais os autores deduzem todas as conseqüências que lhes agradam; por fim em alguns casos passa também a uma quarta fase, que é a mais distanciada dos fatos experimentais: a da personificação destas abstrações sentimentais ou metafísicas. Por outro lado, entre as pessoas sem cultura, a ordem das fases três e quatro se inverte. A invocação de forças pessoais ou da divindade lhes parece menos afastada dos fatos experimentais do que as abstrações sentimentais ou metafísicas. “Não é necessário um grande esforço de imaginação para transportar a outros seres a vontade e as idéias que observamos habitualmente no homem. Concebe-se Minerva muito mais facilmente do que a inteligência abstrata. O Deus do Decálogo é mais fácil de compreender do que o imperativo categórico.” (§ 1533.) Uma última categoria de pessoas, mesmo nas nossas sociedades, pode deter-se na segunda fase, a dos princípios pseudo-experimentais, deixando de lado as abstrações sentimentais ou metafísicas e as personificações.

Chamemos de (a), (b) e (c) estas três categorias. Pareto escreve: “Já sabemos que a evolução não segue uma linha única, e que em conseqüência a hipótese de uma população que passasse do estado (c) ao (b), e depois ao (a) estaria fora da realidade. Contudo, para chegar ao fenômeno real, podemos partir desta hipótese, acrescentando-lhe em seguida as considerações que nos aproximarão da realidade. Se, por hipótese, uma população passa sucessivamente pelos três estados (c), (b), (a), conclui-se das considerações que fizemos que a massa das ações não-lógicas de (c) e das explicações rudimentares que são dadas produzirá aos poucos explicações por via de personificações, e depois, por meio de abstrações, as explicações metafísicas... Até o presente, nunca se viu, já não diríamos toda uma população, mas uma parte importante de uma população, chegar a dar explicações exclusivamente lógico-experimentais e atingir, assim, o estado (A), aquele em que os homens empregam rigorosamente, e exclusivamente, o método lógico-experimental. Não nos é dado, de fato, prever se isto acontecerá um dia. Contudo, se considerarmos um número limitado, possivelmente muito restrito, de pessoas cultas, podemos dizer que hoje há indivíduos que se aproximam deste estado (A); poderia acontecer, embora nos falte o meio de demonstrá-lo, que no futuro haja um número maior de pessoas que atinjam completamente esse estado.” (§ 1534.)

Um pouco adiante Pareto comenta: “O fenômeno hipotético descrito previamente para o conjunto de uma população já foi visto bem ou mal por Comte, e constitui o fundamento da sua célebre teoria dos estados fetichista, teológico, metafísico, e positivista. Ele concebe uma evolução que se poderia considerar semelhante à evolução (c), (b), (a), (A).” (§ 1536.)

Hoje, os homens cultos, quando não são lógico-experimentais no sentido de Pareto, ou positivistas no sentido de Auguste Comte, recorrem às abstrações sentimentais e metafísicas. Durkheim utiliza assim a idéia da sociedade como um princípio, a partir do qual seria possível fazer deduções dos imperativos morais ou religiosos. As abstrações sentimentais de Pareto equivalem aos conceitos que Auguste Comte chamava de metafísicos. Inversamente, os que põem as personificações antes das abstrações se encontram ainda na fase do pensamento teológico, e os que só conhecem os fatos e os princípios pseudo-experimentais, misturando fatos observados com explicações fictícias, são, no fundo, fetichistas, na classificação de Comte.

Há, contudo, uma diferença importante entre a concepção de Pareto e a de Comte. Para este último, a despeito de eventuais atrasos, a evolução humana avança do fetichismo para o positivismo, passando pela teologia e a metafísica; para Pareto, estes quatro modos de pensar podem ser encontrados normalmente, em diferentes graus, em todas as épocas. Ainda hoje, há pessoas que não ultrapassaram o pensamento fetichista ou teológico. Não há portanto, para a humanidade considerada em conjunto, a passagem necessária de um tipo de pensamento para outro. A lei dos três estados seria verdadeira se nossos contemporâneos pensassem exclusivamente de modo lógico-experimental, mas não é isto que acontece. Este método representa apenas um setor, muito limitado, do pensamento humano da atualidade. Não é mesmo concebível que possa abranger em sua totalidade o pensamento dos indivíduos ou das sociedades. Não há portanto passagem de um tipo de pensamento a outro mediante processo único e irreversível, mas sim oscilações de acordo com o momento, as sociedades e as classes, na influência relativa de cada um destes modos de pensamento.

Tudo o que temos direito de dizer é que há uma ampliação muito lenta do setor coberto pelo pensamento lógico-experimental, testemunhada pelo desenvolvimento das ciências naturais. Hoje, a humanidade atribui a esse pensamento uma importância maior do que no passado. De certo modo, porém, este progresso não é definitivo; por outro lado, não se pode imaginar que continue indefinidamente. Uma sociedade que estivesse toda ela sujeita ao pensamento lógico-experimental é inconcebível. Com efeito, o pensamento lógico-experimental se define pelo ajustamento entre as relações pensadas e as relações objetivas, e não comporta a determinação dos fins. Os homens não podem viver e agir sem assumir objetivos postulados por métodos não-científicos. Além disso, para que ajam de forma lógico-experimental, é preciso que sejam motivados pelo racio-

cínio, de modo a assegurar o paralelismo entre as conseqüências imaginadas e as conseqüências reais. Ora, a natureza do animal humano é tal que sua conduta não pode ser sempre motivada pelo raciocínio.

Resíduos e derivações são palavras escolhidas arbitrariamente para designar fenômenos identificados por uma análise indutiva. Esta, tomando como ponto de partida derivados concretos, que são as condutas humanas, chega às expressões dos sentimentos que são os resíduos, e às expressões pseudo-rationais que são as derivações<sup>5</sup>.

Os resíduos não devem ser considerados, assim, como realidades concretas e autônomas. Uma conduta humana particular raramente pode ser explicada por um só resíduo. A própria classificação não pretende ser definitiva; sugere apenas as principais tendências das condutas humanas, e ao mesmo tempo dos sentimentos. Essa classificação enquanto tal não deixa de ter, contudo, uma significação importante, porque demonstra que os comportamentos humanos são estruturados, e que as motivações das condutas não são anárquicas. Prova que há uma ordem interna na natureza humana e que se pode descobrir uma espécie de lógica nas condutas não-lógico-experimentais dos homens que vivem em sociedade.

Esta estrutura inteligível dos resíduos é percebida através das seis classes, de que as quatro mais importantes se caracterizam pelos termos *combinação*, *conservação*, *sociabilidade* e *integridade pessoal*. Poder-se-ia simplificar ainda mais observando que na maioria dos resíduos ligados à sociabilidade ou à integridade pessoal se manifestam modalidades dos resíduos da segunda classe. Chegaríamos, assim, por uma simplificação excessiva, mas fiel à inspiração de Pareto, à antítese do espírito de inovação, que está na origem do desenvolvimento intelectual, e do espírito de conservação, que constitui o cimento necessário da ordem social. A persistência dos agregados, a sociabilidade e a integridade pessoal são três expressões que designam resíduos correspondentes, na linguagem ordinária, aos sentimentos religiosos, sociais e patrióticos. O espírito de combinação tende a dissolver os conjuntos sociais, mas também a favorecer os progressos do saber e as formas superiores da civilização. Há uma espécie de antinomia permanente na história: o próprio instinto de combinação cria os valores intelectuais e dissolve a sociedade. Ao lado desta estruturação dos resíduos, implicada diretamente nos textos de Pareto, pode-se elaborar uma classificação diferente dos resíduos que, embora não se encontre no texto do *Traité de sociologie générale*, pode ser deduzida das suas proposições. Indica uma interpretação muito diferente.

Distinguiríamos uma primeira categoria de resíduos: os que determinam os objetivos das nossas ações. O lógico-experimental só se aplica à relação meios-fins; por isso, os objetivos precisam ser estabelecidos por outro proces-

so que não o raciocínio, em outras palavras, pelos sentimentos. Num primeiro sentido, os resíduos exprimem portanto os estados psíquicos que fixam os objetivos que cada um de nós assume em sua vida.

Em segundo lugar, certas condutas não são lógico-experimentais porque são simbólicas. Os ritos de um culto religioso são condutas não-lógico-experimentais, pela simples razão de que não objetivam alcançar um efeito comparável ao obtido pela conduta do engenheiro, do comandante militar ou do especulador, *mas* sim exprimir ou simbolizar sentimentos a respeito de realidades sagradas. *Pertencem* a esta segunda categoria as condutas rituais, não-lógicas, porque seu sentido resulta apenas do seu caráter simbólico.

Uma terceira categoria de condutas que não comportam também coincidência entre a série subjetiva e a objetiva é a das condutas políticas orientadas no sentido de objetivos ideais, e comandadas na verdade por ilusões. Pareto lembra incansavelmente a aventura dos revolucionários de todas as épocas, que prometem sempre renovar o cotidiano tradicional das sociedades (hoje, por exemplo, prometem uma sociedade sem classes) e chegam a resultados às vezes úteis, mas fundamentalmente diversos dos que queriam alcançar. É neste ponto *que* intervém a teoria dos mitos, de Georges Sorel<sup>6</sup>. Os homens agem com base em representações ideais, que não podem ser transformadas em realidade *mas têm* forte poder de persuasão. Os líderes socialistas provocam o entusiasmo operário com o mito da greve geral, para citar um exemplo de Sorel; ou animam a revolta dos proletários apontando a imagem de uma sociedade sem classes, no horizonte do futuro. Mas quando os chefes da revolta operária tomam o poder, conclui Pareto, reconstituem uma sociedade, melhor ou pior do que a anterior, pouco importa, mas muito afastada do modelo ideal que prometiam às massas antes da revolução. Este comportamento pode ser chamado de *conduta pela ilusão*. Um objetivo é proposto aos homens e, das condutas, resulta uma mudança social; no entanto o resultado efetivo não coincide com o fim pretendido pelos atores. Não há uma coincidência entre a série subjetiva e a série objetiva, mas esta difere por sua natureza da não-coincidência das condutas rituais.

Finalmente, uma quarta categoria é a das condutas determinadas por pseudo-raciocínios lógico-experimentais, ou por erros. Se um governo, visando restabelecer o equilíbrio da balança de pagamentos, decide aumentar maciçamente os direitos aduaneiros ou impor um controle administrativo das importações, e estas medidas, em lugar de favorecer o equilíbrio da balança de pagamentos, agem em sentido contrário (porque, por exemplo, com a proteção aduaneira os preços internos se elevam, dificultando as exportações), esta conduta governamental é não-lógico-experimental, não por se inspirar na ilusão de um objetivo ideal, ou *por ser um* mero rito simbólico, mas simplesmente porque se baseia numa *teoria falsa*. Pareto considera as condutas mágicas como *pertencendo a*

este tipo, isto é, seriam condutas determinadas por raciocínios falsos. O método da análise não se ajustava às exigências lógico-experimentais.

Destas quatro categorias de resíduos, a quarta merece ser chamada de ilógica, propriamente. O não-lógico decorre do fato do erro. Contudo, a determinação dos fins pelos resíduos é não-lógica, mas não é ilógica, já que, de qualquer forma, não há determinação lógica dos fins. Da mesma forma as condutas rituais são não-lógicas, mas não são ilógicas. Um gesto de respeito diante da bandeira, para exprimir o amor à pátria, não é uma conduta ilógica, porque é normal manifestar simbolicamente nosso devotamento a uma realidade sagrada. Quanto aos comportamentos inspirados por ilusões, eles se prestam antes a observações irônicas. Se os líderes políticos que prometem a seus seguidores um objetivo ideal não acreditam no que pregam, estão sendo lógicos. Se acreditam, não o são. O hipócrita age logicamente, não o crente. Estas afirmativas podem parecer chocantes, mas decorrem do sentido que damos às palavras. Se o líder político é um cínico, quer inflamar a multidão e tomar o poder; se distingue entre a série que apresenta a seus seguidores e a série objetiva que vai acontecer, é evidentemente lógico, porque tem em vista um objetivo que vai atingir efetivamente, isto é, assumir o poder e modificar a sociedade em seu benefício. Mas, se é uma vítima da ilusão que procura impor aos outros, é não-lógico, porque busca resultados que de fato não poderá obter.

Neste ponto da análise, Pareto, que estou seguindo com uma certa liberdade, acrescenta que a maioria dos líderes políticos são de fato não-lógicos, vítimas das ilusões que pretendem difundir. É preciso que seja assim, porque é difícil fingir sentimentos ou difundir convicções de que não participamos. Os chefes de Estado mais persuasivos acreditam na sua vocação, e na sua capacidade de transformar o mundo. Pelo menos até um certo ponto, os condutores de povos precisam ser prisioneiros das ilusões de que os governados necessitam.

Não há dúvida de que esta proposição, que é verdadeira, é também pouco agradável. Mas, comentaria Pareto, não há motivo para que a verdade coincida com a utilidade. Afirmar que é necessário que os condutores de povos tenham as mesmas ilusões que difundem é talvez pronunciar uma afirmativa verdadeira. Contudo, será necessário revelar esta verdade? Será que o bom sociólogo está condenado a ser um mau cidadão?

### A síntese sociológica

Depois de estudar a natureza do homem social, com seus resíduos e derivações, Pareto passa à análise do funcionamento da sociedade, considerada em seu conjunto. Este esforço de síntese sociológica corresponde aos três últimos capítulos do *Traité de sociologie générale*: “*Propriétés des résidus et des déri-*

vations” (Propriedades dos resíduos e das derivações), “Forme générale de la société” (Forma geral da sociedade) e “L’équilibre social dans l’histoire” (O equilíbrio social na história).

Sabe-se que as classes dos resíduos variam pouco. Ao longo dos séculos que podemos observar diretamente ou por meio de testemunhos históricos, as seis classes de resíduos têm uma importância que não varia de modo decisivo. Constatam-se porém uma lenta progressão do pensamento lógico-experimental e oscilações na importância relativa das diferentes classes de resíduos. Estas oscilações da força relativa dos resíduos da primeira e da segunda classe constituem mesmo a principal causa das transformações históricas e os fatores decisivos do destino dos povos e dos Estados.

Pareto pergunta, assim, se tais resíduos, expressão dos sentimentos, são determinados por sua vez por causas externas, de ordem material.

Pareto foi influenciado, numa certa época da sua vida, pelo darwinismo social, isto é, pelas idéias de luta pela vida e de seleção natural aplicadas às sociedades humanas. Foi tentado a explicar as lutas entre classes e sociedade pela luta pela vida; os vencedores, e os sobreviventes, seriam os mais bem-dotados. Mas não se engajou muito nesta interpretação, que considerava por demais mecânica e unívoca. Só guardou dela sua idéia geral, afinal de contas evidente: a idéia de que os sentimentos ou os resíduos não devem estar em contradição muito clara com as condições da sobrevivência. Se os modos de pensar e de sentir são incompatíveis com as exigências da vida coletiva, a sociedade não pode durar. Um mínimo de adaptação entre os sentimentos dos povos e as necessidades vitais é sempre necessário. Sem este mínimo, os povos desaparecem.

Pareto esclarece, aliás, que é possível conceber em abstrato dois “tipos extremos” de sociedade: “1.º) Uma sociedade em que agem exclusivamente os sentimentos, sem raciocínios de qualquer espécie. Muito provavelmente as sociedades animais se aproximam deste tipo. 2.º) Uma sociedade em que agem exclusivamente os raciocínios lógico-experimentais.” (§ 2141.) “A sociedade humana encontra-se num estado intermediário entre os dois tipos indicados. Sua forma é determinada não só pelas circunstâncias externas mas também pelos sentimentos, interesses e raciocínios lógico-experimentais que têm por objetivo assegurar a satisfação dos sentimentos e dos interesses; mas, também, de maneira subordinada, pelas derivações que exprimem e que às vezes justificam sentimentos e interesses, servindo em certos casos como meios de propaganda.” (§ 2146.)

Uma sociedade composta exclusivamente por condutas lógico-experimentais não pode ser concebida, afirma Pareto, porque o pensamento lógico-experimental não tem condições de determinar os objetivos últimos da sociedade. “Embora isto desagrade aos positivistas e aos humanistas, não existe e não pode existir uma sociedade determinada exclusivamente pela razão. Não porque os preconceitos dos homens os impeçam de seguir os ensinamentos da razão, mas

porque faltam os dados do problema que se quer resolver pelo raciocínio lógico-experimental. Aparece aqui a indeterminação da noção de utilidade. As noções dos diferentes indivíduos a respeito do que é bom para si mesmos, ou para os outros, são essencialmente heterogêneas, e não há uma forma de reduzi-las à unidade.” (§ 2143.)

Esta determinação não-lógico-experimental dos objetivos introduz uma liberdade na sociedade, com relação ao efeito do meio natural. Não que não haja uma influência do meio natural sobre as sociedades humanas, mas esta influência está inscrita nos sentimentos e nos resíduos dos homens. O mínimo de adaptação necessária é dado, portanto, no ponto de partida, e é possível pôr entre parênteses a influência do meio natural, e compreender o funcionamento da sociedade retendo essencialmente os resíduos, as derivações, os interesses e a heterogeneidade social.

Se a determinação dos objetivos nunca é lógico-experimental, será normal falar de uma categoria de condutas ditas lógico-experimentais? Num certo sentido, até mesmo uma conduta lógico-experimental não o é na medida em que pressupõe uma determinação do seu objetivo. Esta questão permite abordar as teorias paretianas do interesse e da utilidade.

Por interesses, entendemos as tendências que fazem com que os indivíduos e as coletividades sejam levados pelo instinto e pela razão a se apropriar dos meios materiais úteis e agradáveis à vida, assim como a procurar consideração e honrarias. Estas tendências se manifestam nas condutas que têm maiores probabilidades de serem lógicas: as dos sujeitos econômicos e as dos sujeitos políticos, isto é, as condutas dos que buscam o máximo de satisfação material para si mesmos e o máximo de poder e de prestígio na competição social.

A conduta dos trabalhadores ou dos engenheiros, dirá Pareto, é lógico-experimental por definição. O problema do objetivo fica resolvido porque a finalidade atribuída a essas condutas é evidente. Consideremos o caso do engenheiro que vai construir uma ponte. É verdade que a decisão de construir uma ponte não é lógico-experimental, e que, num certo sentido, até mesmo um objetivo de natureza técnica decorre de decisão não-lógico-experimental; mas como este objetivo tem utilidade evidente para os indivíduos interessados, é fácil acentuar o acordo entre o processo intelectual dos construtores e o processo real que se desenvolve de conformidade com suas previsões.

A conduta dos sujeitos econômicos é interessada e lógico-experimental porque a ciência econômica considera os indivíduos admitindo que querem alcançar determinados objetivos e empregam os meios mais apropriados para ter êxito.

A ciência econômica se encontra numa situação privilegiada para definir estes objetivos, pois a escolha dos objetivos é feita pelo próprio sujeito. O economista toma os sujeitos econômicos, com sua hierarquia de preferências, sem fazer um julgamento a respeito dos méritos respectivos das diversas escalas de

escolha. Se uma pessoa prefere gastar seu último centavo comprando pão, e a outra, vinho, o economista toma conhecimento destas decisões mas não profere nenhum julgamento sobre sua qualidade relativa. A partir das escalas de preferência, estabelecidas livremente por cada um, o economista procura reconstruir um comportamento lógico, por meio do qual cada um tenta alcançar o máximo de satisfações, com base nos recursos disponíveis. Supõe-se simplesmente que os atores têm por objetivo alcançar, com os recursos de que dispõem, este máximo de satisfação. Tais satisfações são fatos observáveis, já que se confundem, para o observador, com as escolhas efetivas dos sujeitos.

Esta análise é objetiva uma vez que se limita a constatar as preferências dos indivíduos, e não estabelece nenhuma comparação entre as satisfações do sujeito A e as do sujeito B. “A economia pura escolheu uma norma única, que é a satisfação do indivíduo, e determinou que ele é o único juiz dessa satisfação. Assim se definiu a utilidade econômica ou ofelividade. Mas, se colocarmos o problema, também muito simples, de procurar o que é mais vantajoso para o indivíduo, abstraindo sua preferência, aparece logo a necessidade de uma regra que é arbitrária. Por exemplo: diremos que é melhor para ele sofrer fisicamente para desfrutar moralmente, ou vice-versa? Diremos que é melhor para ele procurar exclusivamente a riqueza, ou preocupar-se com outra coisa? Em economia pura nós lhe deixamos a responsabilidade de decidir.” (§ 2110.) Para evitar confusão, falaremos portanto de ofelividade em vez de utilidade para indicar as satisfações obtidas pelo indivíduo em virtude da sua hierarquia de preferências e dos meios de que dispõe. Um indivíduo age logicamente na medida em que tende a maximizar seu valor. É normal, de fato, que cada indivíduo queira garantir para si a satisfação máxima, ficando entendido que este máximo não é necessariamente o máximo de prazer, mas pode ser também o máximo de privações. Se uma pessoa encontra a satisfação máxima na moralidade, e não nos prazeres, pode comportar-se tão logicamente quanto o avaro ou o ambicioso. Para falar de ofelividade é preciso que cada indivíduo seja o único árbitro da sua escala de preferências, e que a conduta que assegura o máximo de valor seja determinada com base na conjuntura.

Duas dificuldades se apresentam imediatamente na transferência deste conceito de ofelividade para a sociedade. Esta não é uma pessoa e não tem portanto uma escala de preferências, porque os indivíduos que a compõem têm normalmente hierarquias de preferências distintas. “Se as utilidades dos indivíduos fossem quantidades homogêneas, e fosse possível em consequência compará-las e somá-las, nosso estudo não seria difícil, pelo menos teoricamente. Adicionaríamos as utilidades dos diversos indivíduos, e teríamos a utilidade da coletividade constituída por eles. Voltaríamos assim aos problemas já estudados. Mas as coisas não acontecem tão facilmente assim. As utilidades dos diferentes indivíduos são quan-

tidades heterogêneas, não tendo sentido falar na soma destas quantidades: esta soma não existe, e não é possível concebê-la.” (§§ 2126-2127.)

Por outro lado, para uma sociedade no seu conjunto, hesitamos entre diferentes categorias de utilidade. Por exemplo, pode-se considerar que a utilidade da sociedade é o máximo de poder no cenário internacional, ou o máximo de prosperidade econômica ou de justiça social, esta última compreendida como a igualdade na repartição das rendas. Em outras palavras, a utilidade não é um conceito definido, e antes de falar de modo lógico-experimental sobre a utilidade social é preciso chegar a um acordo sobre o critério de utilidade. A utilidade social é um estado da sociedade, suscetível de variações para mais e para menos, que só pode ser definido a partir de um critério escolhido arbitrariamente pelo sociólogo. A utilidade social não é um conceito unívoco, e só passa a sê-lo na medida em que o sociólogo indique exatamente o sentido que atribui a essa noção. Se decide chamar de utilidade o poderio militar, este pode ser de mais ou de menos. Mas esta definição é apenas uma, dentre outras que são também possíveis.

O problema da utilidade social se coloca, portanto, nos seguintes termos:

- Não há solução lógico-experimental para o problema social, ou o problema de conduta que o indivíduo deve adotar, porque os objetivos da conduta nunca são determinados de modo lógico-experimental.

- A noção de utilidade é equívoca, e só se torna clara pela escolha de um critério que incumbe ao observador. “Não devemos concluir que é impossível resolver os problemas que consideram ao mesmo tempo diferentes utilidades heterogêneas; contudo, para tratar destas utilidades heterogêneas é preciso admitir uma hipótese que as torne comparáveis. Quando falta esta hipótese, o que acontece com muita frequência, tratar desses problemas é absolutamente inútil. Neste caso, ela é simplesmente uma derivação com que escondemos certos sentimentos, sobre os quais devemos fixar exclusivamente nossa atenção.” (§ 2137.)

Podemos medir, em teoria, com rigor e objetividade, a ofelividade de um indivíduo, mas esta mensuração só é possível se admitimos *a priori* como válida a escala de preferências do indivíduo que age.

- Mesmo admitindo um critério definido de utilidade, convém distinguir a utilidade direta e a indireta (a utilidade total é a soma destas duas utilidades). A utilidade indireta resulta em primeiro lugar dos efeitos do ato sobre o ambiente do indivíduo que age. Se uma potência deseja adquirir no mundo atual uma força atômica, a utilidade direta será a vantagem (ou a desvantagem, se se trata de utilidade negativa) resultante da aquisição daquela força. A utilidade indireta, positiva ou negativa, será a que resulte para o Estado da transformação provocada no conjunto do sistema internacional. Se o aumento do número de potências atômicas faz com que cresça a probabilidade de uma guerra nuclear, a utilidade indireta será por essa razão negativa. A utilidade indireta negativa pode, aliás, ser maior ou menor do que a utilidade direta. Para medir a utilidade glo-

bal de um indivíduo, ou de uma coletividade, será preciso levar em conta, além da utilidade direta, a indireta, ligada à transformação do sistema considerado. A utilidade indireta pode resultar também das repercussões do comportamento dos outros sobre o ator e não da transformação de todo o sistema. Por exemplo: no contexto atual, se os Estados Unidos ou a União Soviética se conduzem com relação à França, pelo fato de que este país possui uma força atômica, de maneira diferente da que adotariam se a França não fosse uma potência nuclear, o resultado é uma utilidade, positiva ou negativa, que será preciso acrescentar à utilidade direta para calcular a utilidade total.

O raciocínio parece levar a um impasse: para prosseguir, convém distinguir entre o máximo de utilidade *para* uma coletividade e o máximo de utilidade *de* uma coletividade.

O máximo de utilidade *para* uma coletividade é o ponto a partir do qual é impossível aumentar a utilidade de um indivíduo dessa coletividade sem diminuir a de um outro. Enquanto este ponto não for alcançado, isto é, enquanto for possível aumentar a utilidade de certas pessoas sem diminuir a de outras, o ótimo não terá sido atingido, e será racional prosseguir.

Este máximo de utilidade *para* uma coletividade supõe um critério de utilidade. Se, como na economia pura, definimos a utilidade em termos de ofelividade ou de satisfação para os indivíduos, de acordo com seus próprios sistemas de preferência, será normal e lógico, por parte dos governantes, ir até o ponto de utilidade máxima para a coletividade. “Quando a coletividade se encontra num ponto Q, do qual pode afastar-se com vantagem para todos os indivíduos, obtendo para todos maiores satisfações, está claro que, do ponto de vista econômico, e caso se procure apenas o interesse de todos os indivíduos que compõem a coletividade, convém não se deter em um tal ponto, mas continuar a se distanciar, enquanto for vantajoso para todos.” (§ 2129.)

Pode-se falar, portanto, sobre um máximo de ofelividade para a coletividade, determinada independentemente de qualquer comparação entre as ofelividades de indivíduos distintos. Contrariamente, como não se podem, por definição, comparar e em seguida adicionar as ofelividades de A e B, porque são quantidades heterogêneas, a coletividade não pode ser considerada como uma pessoa, e o máximo de ofelividade de uma coletividade não existe, ou, mais exatamente, não pode existir.

Em sociologia, pode-se contudo, ao lado do máximo de utilidade *para* uma coletividade, considerar o máximo de utilidade *de* uma coletividade vista como o equivalente a uma pessoa, sem confundir as duas coisas. O máximo de utilidade *de* uma coletividade não pode ser objeto de uma determinação lógico-experimental. De um lado ele exige, para ser definido, a escolha de um critério como a glória, o poder, a prosperidade. Por outro lado, uma coletividade não é uma pessoa; os sistemas de valores e as preferências dos indivíduos não são os

mesmos, e em consequência o máximo de utilidade de uma coletividade só poderá ser objeto de uma determinação arbitrária, isto é, em que não podem ser aplicados os métodos lógico-experimentais.

Se considerarmos as satisfações dos indivíduos, é normal que elas sejam aumentadas ao máximo, e este máximo não será atingido enquanto for possível aumentar as satisfações de alguns sem diminuir as de outros. Quando este ponto for atingido, entraremos na faixa dos equívocos inextricáveis da comparação das utilidades. Além desse ponto, será possível dar mais satisfação a alguns (admitamos, ao maior número) à custa das satisfações de alguns outros (que poderiam constituir o menor número); contudo, para poder afirmar que devemos proceder logicamente a esta redistribuição das utilidades, é preciso admitir que as utilidades dos diferentes indivíduos são comparáveis. Ora, sabemos que as utilidades de duas pessoas são radicalmente incomparáveis, pelo menos usando métodos científicos.

Todavia, feitas estas reservas, até mesmo o ponto do máximo de utilidade *para* a coletividade não se impõe com a força da evidência aos que refletem sobre o destino da sociedade. Com efeito, não se pode excluir que este ponto do máximo de utilidade para uma coletividade, a saber, o ponto em que o maior número possível de indivíduos têm toda a satisfação possível com base em recursos disponíveis, seja um ponto de fraqueza ou de rebaixamento nacional. Ora, entre a noção do máximo de satisfação para o maior número possível de indivíduos e a noção de poder ou de glória da coletividade, a heterogeneidade é radical. A sociedade mais próspera não é necessariamente a mais poderosa ou a mais gloriosa. O Japão de 1937 era uma grande potência militar. Tinha criado um império, o Manchuco, e estava em vias de dominar a China. Simultaneamente, o nível de vida da população japonesa era relativamente baixo, o regime político do país era autoritário e a disciplina social, severa. A situação do Japão de 1937 não representava o máximo de utilidade *para* a coletividade. Muitas medidas poderiam ter sido tomadas para melhorar a satisfação de muitos sem diminuir a de ninguém. A partir de 1946-1947, o Japão passou a ter o mais elevado índice de crescimento do produto nacional bruto em todo o mundo, inclusive o mundo soviético, e o nível de vida se elevou rapidamente. Ao mesmo tempo, o Japão deixou de ter força militar, marinha de guerra e império colonial. O que é preferível: a situação do Japão economicamente próspero de 1962 ou a situação do Japão militarmente poderoso de 1937? Não há uma resposta lógico-experimental a esta pergunta. O estado demográfico, econômico ou social de um país onde os indivíduos vivem agradavelmente pode ser acompanhado pelo declínio da glória, ou do prestígio.

A noção de heterogeneidade tem um papel muito importante na sociologia de Pareto. Assim, a sociedade não pode ser considerada **como** uma pessoa por-

que os sistemas de valores dos indivíduos são radicalmente heterogêneos. Pareto usa também a expressão heterogeneidade social para designar o fato de que todas as sociedades conhecidas comportam a separação e, num certo sentido, a oposição, entre a massa dos indivíduos governados e um pequeno número de pessoas que dominam e que ele chama de elite. Na sociologia de Marx, a distinção das classes é fundamental; na sociologia de Pareto, a distinção entre massas e elite é decisiva. Esta distinção pertence à tradição maquiaveliana.

Encontramos em Pareto duas definições de elite: uma ampla, que cobre o conjunto da elite social, e outra mais restrita, que se aplica apenas à elite governamental.

A definição ampla considera que fazem parte da elite o pequeno número de indivíduos que, cada um na sua esfera de ação, chegaram a um escalão elevado da hierarquia profissional. “Vamos admitir que em todos os ramos da atividade humana se atribui a cada indivíduo um índice representativo das suas capacidades, mais ou menos como são atribuídas notas aos alunos num exame, nas diferentes matérias estudadas nas escolas. Por exemplo: aos que são excelentes na sua profissão daremos nota 10. Àquele que consegue um só cliente, daremos nota 1, de modo a atribuir 0 ao que é realmente cretino. A quem conseguiu ganhar milhões, pelo bem ou pelo mal, daremos 10. A quem ganha milhares de francos, daremos 6. Àquele que consegue deixar de morrer de fome, 1. Ao que termina hospitalizado num asilo de indigentes, daremos 0. À *mulher política*, tal como Aspásia de Péricles, Maintenon de Luís XIV, Pompadour de Luís XV, que souberam atrair as boas graças de um homem poderoso e que tiveram um papel no governo da coisa pública, daremos nota 8 ou 9. À *mulher de vida fácil*, que só sabe satisfazer os sentidos desses homens, e não tem nenhuma influência sobre a coisa pública, daremos nota 0. Ao escroque habilidoso que engana as pessoas, mas escapa do código penal, atribuiremos 8, 9 ou 10, segundo o número de bobos que ele soube prender nas malhas de sua rede e o dinheiro que lhes soube arrancar. Ao pobre ladrão de pouca importância, que rouba talheres num restaurante, e se deixa apanhar pela polícia, daremos 0. Com relação aos jogadores de xadrez, podemos adotar índices mais precisos, refletindo o número de partidas que ganharam. E assim por diante, em todos os campos da atividade humana... Formaremos, então, uma classe incluindo todos os que têm índices mais elevados no seu ramo respectivo de atividade, e chamaremos esta classe de *elite*. Qualquer outro nome, e até mesmo uma simples letra do alfabeto bastariam para o objetivo a que nos propomos...” (§§ 2027 e 2031.) De acordo com a regra do método de Pareto, esta definição é objetiva e neutra. Não é preciso procurar um sentido profundo, metafísico ou moral, para a noção de elite; trata-se de uma categoria social, objetivamente perceptível. Não precisamos indagar se a elite é verdadeira ou falsa, e quem tem direito de figurar nela. Todas estas questões são vãs. A elite está composta dos que mereceram boas notas no **concurso da vida**, ou tiveram sorte na loteria da existência social.

Mas Pareto praticamente não se utiliza desta definição ampla, que na realidade tem o propósito de introduzir a definição restrita de elite governante que agrupa um pequeno número de indivíduos, entre os que tiveram êxito, que exercem funções políticas ou socialmente dirigentes: “Para nosso estudo, que tem como objeto o equilíbrio social, será bom dividir essa classe em duas. Poremos à parte aqueles que, de forma direta ou indireta, desempenham uma função notável no governo, e que constituem a *elite governante*. O resto formará a elite não-governante. Por exemplo, um célebre jogador de xadrez participa indubitavelmente da elite; contudo, seus méritos de jogador de xadrez não lhe abrem caminho para exercer uma influência no governo. Em consequência, se não tiver outras qualidades, não fará parte da elite governante. As amantes dos soberanos absolutos ou dos políticos muito poderosos com frequência pertencem à elite, seja por causa de sua beleza, seja por seus dotes intelectuais. Mas só algumas delas, que tinham as aptidões especiais requeridas pela política, desempenharam um papel no governo. Identificamos, portanto, duas camadas na população: 1) a camada inferior, classe estranha à elite. No momento não vamos estudar a influência que ela pode exercer sobre o governo; 2) a camada superior, a elite, que se divide em duas: a) a elite governante; b) a elite não-governante.” (§§ 2032 a 2034.)<sup>7</sup>

Pareto esclarece, mais adiante, que “é tal a tendência a personificar as abstrações, ou a dar-lhes apenas uma realidade objetiva, que muitas pessoas concebem a classe governante quase que como uma pessoa, ou pelo menos como uma unidade concreta, que supõem ter uma vontade única; acreditam que, adotando medidas lógicas, ela realiza seus programas. É assim que muitos anti-semitas imaginam os semitas, e muitos socialistas imaginam os burgueses”. (§ 2254.) É evidente que pelo menos *a priori* as coisas não são assim. Por sua vez “a classe governante não é homogênea”. (*Ibid.*)

As sociedades são caracterizadas pela natureza das suas elites, sobretudo das suas elites governantes. De fato, todas as sociedades têm uma característica, que os moralistas podem considerar deplorável, mas que os sociólogos são obrigados a constatar: há uma distribuição muito desigual dos bens neste mundo, e uma distribuição mais desigual ainda do prestígio, do poder e das honrarias associadas à competição política. Esta distribuição desigual dos bens materiais e morais é possível porque, afinal, um pequeno número de pessoas governa um grande número, recorrendo a dois tipos de meios: a força e a astúcia. A população se deixa dirigir pela elite porque esta detém os meios de força ou então porque consegue convencer, isto é, sempre enganar, mais ou menos, o grande número. Governo legítimo é aquele que teve êxito no processo de persuasão dos governados, convencendo-os de que é apropriado aos seus interesses, a seus deveres ou à sua honra obedecer ao pequeno número. Esta distinção dos dois meios de governo, a força e a astúcia, é a transposição da famosa oposição entre os leões e as raposas, apontada por Maquiavel. As elites políticas dividem-se natural-

mente em duas famílias, uma das quais merece ser chamada de família dos leões, porque tem preferência marcante pela brutalidade, e a outra, de família das raposas, porque se inclina para a sutileza.

Esta teoria da heterogeneidade social e das elites, desenvolvida no *Traité de sociologie générale*, deve ser aproximada da teoria da repartição da renda exposta em vários livros, entre eles o *Cours d'économie politique* e *Les systèmes socialistes*. No *Cours d'économie politique* Pareto explica que a curva de distribuição da renda pode ser representada por uma reta cuja equação é:  $\log N = \log A - \alpha \log x$ , em que  $x$  é a dimensão da renda e  $N$  o número de indivíduos que têm renda igual ou superior a  $x$ ;  $A$  e  $\alpha$  são constantes a serem determinadas de acordo com as estatísticas disponíveis;  $\alpha$  dá a inclinação sobre o eixo dos  $x$  da linha dos logaritmos. Na parte do gráfico em escala logarítmica dupla, onde estão representadas as rendas superiores à média, uma diminuição da inclinação de  $\alpha$  indica uma menor desigualdade das rendas<sup>8</sup>. Todas as séries estatísticas, essencialmente de origem fiscal, mostram, segundo Pareto, que  $\alpha$  tem um valor semelhante em todos os países, valor que se situa em torno de 1,5. A mesma fórmula de distribuição das rendas se aplica, portanto, a todas as sociedades. Pareto comenta: “Estes resultados são notáveis. É absolutamente impossível admitir que são devidos somente ao acaso. Não há dúvida de que existe uma causa que produz a tendência das rendas para se dispor segundo uma curva determinada. A forma desta curva parece depender muito pouco da diferença de condições econômicas, pois os efeitos são mais ou menos os mesmos em países cujas condições econômicas são tão diferentes entre si quanto a Inglaterra, a Irlanda, a Alemanha, cidades italianas e mesmo o Peru.” (*Cours d'économie politique*, § 960.) E, mais adiante: “A desigualdade da distribuição das rendas parece depender, portanto, muito mais da própria natureza dos homens do que da organização econômica da sociedade. Modificações profundas nesta organização poderiam ter pouca influência no sentido de alterar a lei da distribuição da renda.” (*Ibid.*, § 1012.) A distribuição das rendas que se observa, esclarece contudo Pareto, não reflete exatamente a heterogeneidade social, isto é, a distribuição desigual das qualidades eugênicas. Seria assim se houvesse uma perfeita mobilidade entre as diferentes camadas sociais, mas esta depende ao mesmo tempo da “repartição das qualidades que permitem aos homens se enriquecer e da disposição dos obstáculos que impedem o exercício dessas faculdades”. (Cf. a *Addition au cours d'économie politique*, t. II, p. 418.) Em *Les systèmes socialistes*, Pareto resume suas idéias de maneira muito clara: “Demonstramos que a curva da distribuição das rendas tinha uma estabilidade notável; ela se altera muito pouco quando as circunstâncias de tempo e de lugar em que é observada mudam muito. Esta proposição, que decorre dos fatos recolhidos pela estatística, surpreende à primeira vista. Sua origem reside provavelmente na distribuição dos caracteres psicológicos dos homens e também no fato de que

as proporções em que os capitais se combinam não podem ser indefinidas.” (T. I, p. 162.) Pareto conclui que as rendas inferiores não podem aumentar e que a desigualdade das rendas não pode diminuir, a não ser que haja um crescimento das riquezas proporcional à população. “O problema do crescimento do bem-estar das classes pobres é mais um problema de produção e de conservação da riqueza do que um problema de distribuição. O meio mais seguro para melhorar a condição das classes pobres é agir de modo que a riqueza cresça mais depressa do que a população.” (*Cours d'économie politique*, § 1036.)

Assim, a idéia da constância da ordem social teria um fundamento econômico. Sem entrar aqui numa discussão detalhada da lei de Pareto, levantarei, pelo menos, duas reservas. Nos países socialistas, não é certo que a fórmula antiga continue válida; mesmo que o fosse, a ordem social não é caracterizada adequadamente só pela curva da distribuição da riqueza e das rendas.

A teoria das elites governantes se aproxima das teses que outro italiano, Gaetano Mosca, tinha exposto um pouco antes de Pareto, o que provocou violenta controvérsia na Itália. Teria Pareto utilizado as idéias de Mosca mais do que era conveniente, citando-o um pouco menos do que seria justo? A teoria das elites governantes de Mosca era menos psicológica e mais política. Segundo este autor, cada elite política se caracteriza por uma fórmula de governo que equivale mais ou menos ao que chamamos de ideologia da legitimidade. A fórmula de governo, ou fórmula política, é a idéia em nome da qual uma minoria governante justifica seu domínio, procurando convencer o povo da legitimidade do seu poder. Na sociologia de Pareto, as diversas elites políticas são caracterizadas sobretudo pela abundância relativa dos resíduos da primeira e da segunda classes. As raposas são as elites que, dotadas de abundantes resíduos da primeira classe, preferem a astúcia e a sutileza, e se esforçam por manter-se no poder pela propaganda, multiplicando as combinações político-financeiras. Essas elites são características dos regimes chamados democráticos, que Pareto chamava de plutodemocráticos.

Esta interpretação das peripécias da política, em termos de resíduos da primeira ou da segunda classe, pode ser encontrada ainda hoje em certos autores. Um pouco antes da passagem da IV para a V República, Jules Monnerot explicou que a classe política da IV República sofria de um excesso de resíduos da primeira classe, e que era necessário, para restabelecer a estabilidade no país, favorecer o acesso ao poder de uma elite que tivesse resíduos da segunda classe mais numerosos, usando menos a astúcia e mais a força<sup>10</sup>. (O paretiano J. Monnerot suspeitava de que as raposas da IV República dessem a independência à Argélia e, quando isso aconteceu, passou para a oposição.)

Quatro variáveis permitem, portanto, compreender o movimento geral da sociedade: os interesses, os resíduos, as derivações e a heterogeneidade social. Estas quatro variáveis principais, das quais depende o movimento da sociedade, estão em estado de mútua dependência.

A fórmula da mútua dependência se opõe à fórmula atribuída ao marxismo, da determinação do conjunto dos fenômenos sociais pela economia. Significa que cada uma das variáveis age sobre as outras três, ou é afetada por elas. O interesse age sobre os resíduos e as derivações, de acordo com a correlação evidenciada pelo materialismo histórico, que é real. Mas os resíduos e as derivações, os sentimentos e as ideologias agem também sobre as condutas e os sistemas econômicos. Finalmente, a heterogeneidade social, isto é, a rivalidade das elites e a luta entre as massas e a elite, é afetada pelos interesses, mas age também sobre eles. Não há uma determinação do conjunto por uma variável, mas sim pela ação recíproca das variáveis umas sobre as outras<sup>11</sup>.

A oposição entre a teoria de Pareto e a de Marx, pelo menos como ele compreendia esta última, aparece mais claramente no modo como interpreta a luta de classes. Pareto afirma explicitamente, em particular em *Les systèmes socialistes*, que Marx tem razão, e que através de toda a história a luta de classes é um dado fundamental, talvez mesmo o dado fundamental.

Marx, porém, segundo Pareto, errou em dois pontos. Em primeiro lugar, é falso que a luta de classes seja determinada exclusivamente pela economia, isto é, pelos conflitos resultantes da propriedade dos meios de produção, pois a posse do Estado e da força militar pode constituir igualmente a fonte da oposição entre a elite e a massa. Há uma página de *Les systèmes socialistes* muito clara a este respeito: “Muitas pessoas acreditam que se fosse possível encontrar uma receita para fazer desaparecer o conflito entre o trabalho e o capital, a luta de classes desapareceria também. Trata-se de uma ilusão da classe muito numerosa dos que confundem a forma com o fundo. A luta de classes não passa de uma modalidade da luta pela vida, e o que conhecemos como ‘conflito entre o trabalho e o capital’ não é mais do que uma forma da luta de classes. Na Idade Média, poder-se-ia ter acreditado que se desaparecessem os conflitos religiosos a sociedade se teria pacificado. Esses conflitos religiosos não eram senão uma forma de luta de classes; desapareceram, pelo menos em parte, e foram substituídos pelos conflitos socialistas. Suponhamos que o coletivismo esteja estabelecido, que o capital não exista mais; está claro que nesta hipótese ele não poderia mais entrar em conflito com o trabalho. Contudo, apenas uma forma da luta de classes terá desaparecido, e será substituída por outras. Surgirão conflitos entre os diferentes tipos de trabalhadores, no Estado socialista; entre os ‘intelectuais’ e os ‘não-intelectuais’; entre diferentes grupos de políticos; entre estes e seus administrados; entre os inovadores e os conservadores. Haverá realmente quem imagine com seriedade que a instituição do socialismo secará completamente a fonte das inovações sociais? Que a fantasia dos homens não dará à luz novos projetos, e que os interesses não induzirão certas pessoas a adotar esses proje-

tos, na esperança de alcançar um lugar preponderante na sociedade?” (*Les systèmes socialistes*, t. II, p. 467.)

Além disso, Marx se enganava ao acreditar que a luta de classes atual difere essencialmente da que podemos observar através dos séculos, e que a vitória do proletariado lhe porá um fim. A luta de classes da época contemporânea, na medida em que é a do proletariado e da burguesia, não levará à ditadura do proletariado, mas sim ao domínio dos que falarão em nome do proletariado, isto é, de uma minoria privilegiada, como todas as elites que a precederam e que a sucederão. Para Pareto, não se pode crer ou esperar que a luta das minorias pelo poder possa modificar a evolução imemorial das sociedades, levando a um estado fundamentalmente diferente. “Em nossos dias, os socialistas viram muito bem que a revolução do fim do século XVIII simplesmente colocou a burguesia no lugar da antiga elite, e chegaram mesmo a exagerar consideravelmente o peso da opressão dos novos senhores, embora acreditem com toda a sinceridade que uma nova elite de políticos manterá suas promessas melhor do que as que se sucederam até hoje. Todos os revolucionários proclamam, sucessivamente, que as revoluções passadas não fizeram mais do que iludir o povo; só a revolução que eles têm em vista será a verdadeira. O *Manifesto do partido comunista* afirmava, em 1848, que todos os movimentos históricos foram até aqui movimentos minoritários, em favor de minorias. O movimento proletário seria o movimento espontâneo da imensa maioria, em benefício da imensa maioria. Infelizmente, esta verdadeira revolução, que deve trazer aos homens a felicidade sem qualquer mistura, não passa de uma miragem decepcionante, que nunca se transforma em realidade. Lembra a idade do ouro dos milenários: sempre esperada, ela se perde nas brumas do futuro, escapando a seus fiéis no momento em que estes pensam alcançá-la.” (*Les systèmes socialistes*, t. I, pp. 60-62.)

De acordo com Pareto, o fenômeno historicamente mais importante é o da vida e da morte das minorias governamentais ou, para usar um termo que ele às vezes emprega, das aristocracias. Há uma fórmula célebre: “A história é um cemitério de aristocracias.” (*Traité de sociologie générale*, § 2053.) Ou ainda: “A história das sociedades humanas é, em grande parte, a história da sucessão das aristocracias.” (*Manuel d'économie politique*, Cap. VII, § 115.) A história das sociedades é a história da sucessão de minorias privilegiadas que se formam, lutam, chegam ao poder, aproveitam o poder e decaem, para ser substituídas por outras minorias. “Este fenômeno das novas elites que, por um incessante movimento de circulação, surgem das camadas inferiores da sociedade, sobem até as camadas superiores, se desenvolvem e em seguida decaem, são aniquiladas e desaparecem, é um dos principais da história; é indispensável levá-lo em conta para compreender os grandes movimentos sociais.” (*Les systèmes socialistes*, t. I, p. 24.) O sociólogo precisa indagar por que as aristocracias ou as minorias dirigentes têm quase sempre tão pouca estabilidade e duração.

As causas desta mortalidade das aristocracias, tais como Pareto as analisa, são as seguintes:

1) Muitas aristocracias foram aristocracias militares, que pereceram dizimadas em combates. As aristocracias militares desaparecem mais rapidamente porque seus membros são obrigados a arriscar a vida nos campos de batalha.

2) De modo quase geral, ao fim de algumas gerações, as aristocracias perdem sua vitalidade ou sua capacidade de usar a força. Pareto diria que não é possível governar os homens sem uma certa propensão à violência, embora não se devam confundir força e violência que, afirma, acompanha muitas vezes a fraqueza. Geralmente, os netos e bisnetos dos que conquistaram o poder aproveitaram sua situação familiar privilegiada desde cedo, sendo marcados pelo desenvolvimento dos resíduos da primeira classe. Dedicam-se às combinações intelectuais, às vezes até mesmo aos prazeres superiores da civilização e da arte, mas se tornam incapazes da ação exigida pela ordem social. De acordo com a filosofia de Pareto, as aristocracias mais moderadas e, em consequência, as mais suportáveis pelos povos são aquelas que, vítimas da sua debilidade, são arrastadas por uma revolução e substituídas por uma elite violenta. A nobreza francesa do fim do século XVIII estava esgotada; aderiu a uma filosofia humanitária, sabia gozar a vida, encorajava as idéias liberais. E morreu no cadafalso. Seu desaparecimento foi ao mesmo tempo deplorável e justo, pelo menos na ordem da justiça que exige que as aristocracias cumpram sua função, e não se abandonem a sentimentos talvez apreciáveis mas que não permitem que uma classe continue a ser dirigente.

Toda elite que não está disposta a lutar para defender suas posições está em plena decadência. Nada lhe resta senão entregar seu lugar a uma outra elite, que tenha as qualidades viris que lhe faltam. Se imagina que os princípios humanitários que proclamou lhe serão aplicados, sonha; os vencedores farão ressoar nos seus ouvidos o implacável *vae victis*. A lâmina da guilhotina era afiada na sombra quando, no fim do século, as classes dirigentes francesas aplicavam-se ao desenvolvimento da sua "sensibilidade". Essa sociedade ociosa e frívola, que vivia como parasita, falava, em ceias elegantes, sobre o modo de livrar o mundo da superstição, e de esmagar o infame, sem pensar que ela própria seria esmagada. (*Les systèmes socialistes*, t. I, p. 40.)

3) Por fim, e principalmente, não pode haver uma harmonia duradoura entre os dons dos indivíduos e as posições sociais que estes ocupam. As posições ocupadas pelos indivíduos dependem amplamente das vantagens que tiveram no ponto de partida, isto é, das posições ocupadas pelos pais. Contudo, as leis da hereditariedade são tais que não se pode contar com que os filhos dos que têm capacidade de comando terão a mesma capacidade. Em cada elite, em cada momento, há indivíduos que não merecem participar dela e, na massa, há pessoas

que têm qualidades para fazer parte da elite. “Se as aristocracias humanas fossem sempre semelhantes às grandes raças de animais que se reproduzem por longos períodos quase que com as mesmas características, a história da raça humana seria totalmente diferente da que conhecemos.” (*Traité de sociologie générale*, § 2055.)

Nestas condições, como a estabilidade social pode ser mantida?

Fundamentalmente, toda elite que encontra na massa uma minoria digna de pertencer ao pequeno grupo dos dirigentes pode escolher entre dois procedimentos, que pode também empregar simultaneamente, em proporções variáveis: *eliminar* os candidatos a participar da elite (que são normalmente revolucionários) ou *absorvê-los*. Este último processo é naturalmente mais humano, e pode também ser mais eficaz, isto é, o mais apropriado para evitar as revoluções. A elite que demonstrou maior virtuosismo no método de absorção dos revolucionários potenciais foi a inglesa, que há vários séculos abriu suas portas a alguns dos mais bem-dotados dentre os que não nasceram na classe privilegiada.

A eliminação é feita por diferentes sistemas. O mais humano é o exílio. De acordo com uma teoria difundida na Europa, no século XIX, a principal virtude das colônias era justamente proporcionar um caminho de escape para os revolucionários. Em 1871, Renan, em *La réforme intellectuelle et morale de la France*, ainda considerava que as sociedades privadas da válvula de segurança que era a emigração estavam condenadas aos distúrbios internos (as colônias eram preciosas deste ponto de vista). Pensava que toda sociedade tem líderes virtuais, insatisfeitos, que convém absorver, ou então eliminar. O procedimento desumano da eliminação, que Pareto observa com objetividade, é naturalmente a morte, método que tem sido utilizado com muita frequência através da história.

Seguindo ciclos de dependência mútua, as sociedades conhecem, portanto, uma circulação das elites, fenômeno que constitui o principal aspecto daquilo que Pareto chama de forma geral da sociedade.

Devido à impossibilidade de uma harmonia total entre os dons herdados dos indivíduos e a posição que ocupam na hierarquia, toda sociedade tem fatores de instabilidade. As sociedades são agitadas também pelas oscilações de frequência dos resíduos da primeira e da segunda classe. Quando uma elite está por muito tempo no poder, sofre de um excesso de resíduos da primeira classe; torna-se excessivamente intelectual (o que não significa demasiadamente inteligente), rejeitando com exagero o uso da força. Por isto mesmo é vulnerável. Os violentos, nascidos na massa, mobilizam então essa força contra a elite.

O equilíbrio social, isto é, a situação que reduz os riscos de revolução, pressupõe um certo grau de abundância dos resíduos da primeira classe na elite, e uma abundância maior dos resíduos da segunda classe na massa. Para que uma ordem seja duradoura, “é preciso religião para o povo e inteligência nos que governam” (muitos o disseram de forma diferente, mais *cínica* e talvez mais cho-

cante). Isto quer dizer, em linguagem paretiana, que é preciso que as massas tenham mais resíduos da segunda classe, e eventualmente da quarta e da quinta; e que as elites, que têm necessidade de agir com eficácia, disponham de resíduo da primeira.

Entretanto, mesmo na elite, os resíduos da primeira classe não podem ser exageradamente numerosos nem se degradarem completamente os resíduos da persistência dos agregados, da sociabilidade e da integridade pessoal. Com efeito, à medida que aumentam os resíduos da primeira classe, os indivíduos se tornam mais inclinados a seus interesses pessoais, e mais egoístas. Ora, se uma classe dirigente deve ter a inteligência de responder às circunstâncias e a capacidade de se adaptar ao mundo tal como ele é, para poder durar, precisa também conservar o sentimento do dever e a consciência da sua própria solidariedade.

Surge assim uma espécie de contradição entre a propensão às combinações e o sentido da solidariedade moral e social, elementos indispensáveis às elites. Por isso, inevitavelmente, a história se faz com oscilações de duração mais ou menos longa. Uma fase marcada pelo espírito de dúvida e o ceticismo é de repente seguida pelo ressurgimento dos resíduos da segunda, da quarta e da quinta classe. O ressurgimento dos resíduos da segunda classe corresponde aos grandes movimentos de fé coletiva, a que Durkheim aludia ao dizer que as crises de exaltação coletiva nascem da religião. Pareto poderia admitir essa fórmula e poderia acrescentar precisamente que a história é feita de alternâncias, repetidas incessantemente, entre fases de ceticismo (e também muitas vezes de civilização e inteligência) e fases de fé, patriótica ou religiosa. São as oscilações dos resíduos, na massa e na elite, que determinam os ciclos de dependência mútua.

Para completar esta reconstrução do conjunto do movimento social, Pareto desenvolve ainda duas antíteses que se situam na ordem econômica, entre os que vivem de especulação e os que vivem de renda, e entre a atividade livre dos agentes econômicos, criadores de riqueza, e a burocratização.

A oposição entre os especuladores e os que vivem de renda corresponde, de certo modo, na ordem econômica, à antítese dos leões e das raposas, na ordem política<sup>12</sup>. Trata-se, com efeito, de duas atitudes econômicas possíveis, a dos criadores de riqueza, pela combinação e a especulação, e a dos indivíduos que almejam acima de tudo a segurança dos seus bens, e se esforçam por obtê-la mediante aplicações que consideram seguras. Se não houvesse falências e desvalorização monetária, os que vivem de renda terminariam por possuir toda a riqueza existente. Um centavo investido, com juros compostos, na época do nascimento de Cristo, se mantido seu valor real, representaria hoje, provavelmente, uma fortuna superior à de toda a humanidade. É preciso portanto que, de tempo em tempo, aqueles que vivem de renda sejam despojados do seu patrimônio. Isto não deve acontecer, contudo, com muita freqüência, para que a raça dos que vivem de renda e que são criadores de poupança, não desapareça. De fato, as so-

ciedades continuam a incluir pessoas que criam riquezas e que delas se apoderam graças à arte das combinações, e pessoas que, buscando a segurança, terminam vitimadas pelos astuciosos ou pelos violentos.

A última antítese é a que existe entre a iniciativa e a burocracia, e não se confunde com a anterior. Pareto é engenheiro e economista de formação. Engenheiro, pôde observar o trabalho criador de riqueza; economista de inspiração liberal, analisou a conduta dos agentes econômicos que, defendendo seus interesses próprios, contribuem para o desenvolvimento dos recursos da coletividade. À livre iniciativa dos agentes econômicos Pareto opõe a cristalização social ou a organização estatal e burocrática. Por razões políticas e demagógicas, os Estados são levados a intervir no funcionamento da economia, a nacionalizar as empresas, a redistribuir as rendas e a substituir assim, progressivamente, a concorrência favorável às iniciativas individuais e à expansão por uma ordem burocrática que tende progressivamente à cristalização.

Para Pareto, as sociedades da Europa ocidental eram governadas por elites plutocráticas, pertencentes à família das raposas, dominadas exageradamente pelo instinto das combinações e, cada vez mais, incapazes de empregar a força indispensável ao governo das sociedades. Via surgirem novas elites que usariam mais a força e menos a astúcia, renovando as fórmulas de legitimidade. Pareto teria certamente reconhecido nas elites fascistas e comunistas estas elites violentas da família dos leões que tomam o poder nas sociedades decadentes. Ao mesmo tempo, na visão de Pareto o movimento das sociedades européias modernas se orienta no sentido da ampliação gradual do número das atividades burocratizadas, no sentido do recalque do papel da livre iniciativa, criadora de riqueza. As sociedades européias evoluem no sentido da economia coletivista e cristalizada. “Bizâncio nos mostra aonde pode levar a curva de evolução que nossas sociedades estão em vias de percorrer.” (*Traité de sociologie générale*, § 2612.)

Não se pode dizer com certeza que Pareto considerava esta cristalização burocrática como próxima. Na verdade, sobre este ponto os textos são contraditórios. Às vezes esta perspectiva é apresentada como distante, outras vezes Pareto parece acreditar que a fase burocrática poderia ter início brevemente<sup>13</sup>. Não há dúvida, porém, de que quando escreveu o *Traité de sociologie générale*, isto é, às vésperas da guerra de 1914, surgiam elites violentas e economias estatizadas. Por mais desagradável que pudesse ser sua teoria, seria difícil não lhe atribuir uma parte de verdade.

O *Traité de sociologie générale*, e de modo mais amplo toda a obra sociológica de Pareto, leva portanto a um diagnóstico das sociedades democráticas (que ele chama de plutodemocráticas), lembrando que sua característica é a ligação entre a classe política, ou elite, no sentido estrito do termo, e os quadros dirigentes da indústria e das finanças. De acordo com Pareto, os regimes plutodemocráticos são governados por elites que empregam astúcia de preferência à

força. Pareto constata, por outro lado, o desenvolvimento das ideologias humanitárias, e acredita que seu excesso é perigoso para o equilíbrio social. Finalmente, nota a expansão gradual da gestão administrativa da economia e a diminuição correlata do domínio da iniciativa privada e dos mecanismos do mercado. Vê assim as sociedades ocidentais evoluírem, como a sociedade romana do Baixo Império, no caminho da cristalização burocrática.

## Ciência e política

Em que medida Pareto conseguiu estudar cientificamente a sociedade, como era sua intenção? Em outras palavras, para empregar uma expressão que eu mesmo já utilizei, em que medida logrou estudar logicamente as condutas não-lógicas?

Há uma primeira resposta que se impõe imediatamente a esta questão. Segundo o próprio Pareto, um estudo lógico-experimental das condutas não-lógicas deve ser moral e politicamente neutro, desprovido de julgamentos de valor e de paixão, pois não há solução lógico-experimental para o problema da conduta humana. Ora, é evidente a todo leitor do *Traité de sociologie générale* que os escritos de Pareto são passionais, estão repletos de julgamentos de valor. O autor tem seus alvos preferidos, seus inimigos íntimos, suas vítimas preferidas de “gozação”. Esta atitude, que não difere da de outros sociólogos, não se ajusta em princípio à vontade, que proclama sem cessar, de fazer ciência com neutralidade e objetividade. Este contraste entre uma intenção declarada de ciência pura e a paixão reprimida pode servir de ponto de partida para nosso exame crítico. Como combinar essas intenções e essa prática?

Pareto reserva sua ironia e suas invectivas a certos homens e a certas idéias. Antes de mais nada, tem horror às associações virtuosas e aos propagandistas da virtude, que procuram melhorar os costumes. É severo também com determinadas versões do humanitarismo moderno, e impiedoso com os que pretendem, em nome da ciência, prescrever uma moralidade ou um programa social, e condena os cientistas que agem assim. Finalmente, não suporta a burguesia “decadente”, que perdeu a percepção dos seus interesses e, cega ou hipócrita, não reconhece a lei de ferro da oligarquia, imaginando que a sociedade atual corresponde à fase conclusiva da história, mostrando-se incapaz de se defender. A burguesia decadente tolera as violências dos grevistas e se indigna com as da polícia. Está pronta, movida pela esperança de apaziguar as reivindicações populares, a proceder a qualquer forma de nacionalização das empresas, correndo o risco de burocratizar a vida econômica. Não encontra outro método, para se manter no poder, além da corrupção dos líderes sindicais, que podem representar a nova elite.

“Atualmente, quando os conflitos são sobretudo econômicos, acusa-se o governo de ‘intervir’ numa disputa econômica quando ele quer proteger os patrões ou os ‘furadores de greve’ contra a violência dos grevistas. Se os agentes da força pública não se deixam bater sem usar suas armas, diz-se que lhes falta sangue-frio, que são ‘impulsivos ou neurastênicos’... Os julgamentos dos tribunais são vistos como ‘julgamentos de classe’; de qualquer forma, são sempre considerados muito severos. Por fim, admite-se a conveniência de que as anistias apaguem todas as lembranças desses conflitos. Dir-se-ia que, do lado dos patrões, há derivações exatamente opostas, já que seus interesses se opõem aos dos trabalhadores, mas isto não acontece, ou só acontece de forma atenuada, em surdina... Muitos patrões são especuladores que pretendem recuperar-se dos prejuízos causados pelas greves com a ajuda do governo, à custa dos consumidores e dos contribuintes. Seus conflitos com os grevistas são contestações de cúmplices que querem compartilhar o resultado da pilhagem. Os grevistas que fazem parte do povo (que abunda em resíduos da segunda classe) têm não só interesses mas também um ideal. Os patrões especuladores, que fazem parte da classe enriquecida por combinações, têm, ao contrário, resíduos da primeira classe em abundância. Em consequência, têm sobretudo interesses, e poucos ideais, ou nenhum ideal. Empregam melhor seu tempo em operações lucrativas do que na elaboração de teorias. Entre eles encontramos muitos demagogos plutocratas, hábeis em fazer virar a seu favor uma greve que parecia feita verdadeiramente contra eles.” (*Traité de sociologie générale*, § 2187.)<sup>14</sup>

Aos propagandistas da virtude, adversários da vida e dos seus prazeres, Pareto opõe um sistema de valores aristocrático. Nobre, descendente de família de patrícios, de Gênova, era favorável a uma versão moderada e elegante do epicurismo, e hostil às formas extremas do moralismo puritano e do ascetismo. Para ele não havia razão que justificasse a recusa do que a existência nos proporciona, e os que se instauram como porta-vozes da virtude são animados frequentemente por sentimentos menos puros. Mas este primeiro inimigo tem pouco interesse político, e revela mais a personalidade privada de Pareto do que suas convicções políticas e sociais.

Os outros alvos de Pareto revelam contudo o sistema intelectual, moral e político do autor do *Traité de sociologie générale*.

A denúncia do cientismo resulta do seu respeito e amor pela ciência. Para ele, nada mais contrário ao espírito científico do que a supervalorização da ciência, do que a tendência a pensar que ela nos pode dar, como pensava Durkheim, uma doutrina política, talvez mesmo uma religião. Esta crítica do cientismo é simultaneamente a crítica de uma forma do racionalismo comum no fim do século XIX e no princípio do século XX. Para Pareto, a única razão autêntica é a científica. Ora, esta só se sustenta se tem consciência das suas limitações. A ciência estabelece simplesmente as uniformidades verificadas pela concordância entre

nossas idéias e a experiência; não esgota a realidade, não descobre os princípios últimos, não ensina uma moral ou uma metafísica em nome de um racionalismo experimental e pragmático. O racionalismo paretiano é também a crítica da ilusão racionalista na psicologia, isto é, da ilusão segundo a qual os homens seriam, em última análise, motivados por argumentos racionais. O pensamento de Pareto é uma reação contra as esperanças racionalistas do “estúpido século XIX”, como diria Léon Daudet. Ele próprio empregaria com prazer esta expressão, dando-lhe um sentido preciso e limitado. Segundo Pareto, é absurda a idéia de que os progressos da ciência darão como resultado a racionalização das próprias sociedades, e de que os homens, transformados pelo progresso do conhecimento, serão capazes de organizar a sociedade com base na razão. Pareto denuncia impiedosamente esta esperança falaciosa. Admite uma expansão muito lenta do pensamento lógico-experimental e não nega que, a longo prazo, aumentará o papel da conduta lógica, determinada pela razão, mas este aumento não levará a uma sociedade cimentada pela razão científica. Por definição o pensamento lógico-experimental não pode fixar os objetivos individuais ou coletivos, e a sociedade só mantém sua unidade na medida em que os indivíduos consentem em sacrificar seu próprio interesse ao interesse coletivo. Pareto consagra longas páginas ao problema da concordância ou da contradição entre o interesse egoísta do indivíduo e o interesse da coletividade, e não deixa de focalizar os sofismas com que os filósofos e moralistas ensinam o ajuste final desses dois objetivos.

Os que pretendem demonstrar o acordo essencial entre o interesse individual e o coletivo alegam geralmente a necessidade que tem o indivíduo de que a sociedade exista, e de que seus membros tenham confiança uns nos outros. Em conseqüência, se um indivíduo rouba ou mente, ele contribui para destruir a confiança recíproca necessária à ordem comum, e por isso age contrariamente a seu interesse. A isso Pareto responde, sem dificuldade, que é preciso distinguir entre o interesse direto e o indireto. O interesse direto pode ser, para um certo indivíduo, mentir e roubar; mas disso resultará para ele, certamente, um prejuízo indireto, na medida em que o atentado à ordem social reduz a vantagem que extrai do seu ato moralmente culpado; contudo, em grande número de casos este prejuízo indireto é inferior, quantitativamente, à vantagem direta causada pelo ato culposo. Se o indivíduo se limita a calcular seu interesse, considerará lógico violar as regras coletivas. Em outras palavras, não se podem vencer os indivíduos, por meio de raciocínios lógico-experimentais, de que devem sacrificar-se pela coletividade, ou obedecer às normas coletivas. Se a maior parte do tempo os indivíduos obedecem a estas normas é que, por felicidade, não agem de modo lógico-experimental, e não se converteram racionalmente ao egoísmo a ponto de só agir no próprio interesse, por meio de um cálculo rigoroso. Os homens agem por paixão ou por sentimento, e são as paixões e os sen-

timentos que os fazem agir de modo que a sociedade possa existir. As sociedades existem porque as condutas humanas não são lógicas. A expressão “conduta não-lógica” não é, enquanto tal, pejorativa. Certas condutas lógicas são moralmente repreensíveis – por exemplo, as do especulador e do ladrão.

A argumentação paretiana é odiosa ao racionalista tradicional. Afirmando que a coerência das coletividades é garantida pelos sentimentos, e não pela razão, chega, com efeito, à conclusão de que o progresso do pensamento científico traz o risco de aumentar o egoísmo, que pode desagregar a comunidade social. Esta é mantida pelos resíduos da segunda e, em grau menor, da quarta e quinta classes. Ora, estes resíduos se enfraquecem ou são corroídos pelo desenvolvimento de uma atitude intelectual que está na origem das civilizações superiores e também dos desmoronamentos sociais. O pensamento de Pareto leva portanto a um sistema de valores históricos profundamente antinômicos. Tendemos a crer que o progresso da moralidade acompanha o progresso da razão e da civilização; mas Pareto, cuja reflexão é marcada por um pessimismo profundo, afirma que a razão não pode ganhar sem que o egoísmo triunfe, que as sociedades cuja civilização é a mais brilhante são também as que estão mais próximas do declínio, que as cidades onde se desenvolve o espírito humanitário não estão longe de grandes efusões de sangue, que as elites mais toleráveis porque menos violentas atraem as revoluções que vão destruí-las.

Este sistema de interpretação histórica se opõe radicalmente ao do professor de filosofia Durkheim, otimista e racionalista. Durkheim escreveu que embora os Estados conservem ainda certas funções militares, associadas à rivalidade das soberanias, estas sobrevivências do passado estavam a ponto de desaparecer. Pareto teria julgado com severidade este otimismo, que consideraria uma forma típica de doutrina pseudocientífica, determinada, na realidade, por resíduos. No entanto, Durkheim e Pareto estão de acordo num ponto importante. Os dois vêem as crenças religiosas surgirem da própria sociedade, dos sentimentos que agitam as multidões. Mas Durkheim queria salvar o caráter racional dessas crenças coletivas, dando-lhes um objeto de adoração digno dos seus sentimentos. Com um cinismo algo desconcertante, Pareto alega que esses sentimentos não necessitam de um objeto digno; não são os objetos que suscitam os sentimentos, mas os sentimentos preexistentes que escolhem objetos, quaisquer que sejam.

Esta listagem dos inimigos de Pareto, inimigos políticos – os humanitaristas, os burgueses decadentes – e inimigos científicos – os filósofos que interpretam racionalmente as condutas humanas, os moralistas que pretendem demonstrar a harmonia preestabelecida entre os interesses particulares e o interesse coletivo –, permite, a meu ver, compreender os diferentes sentidos que podemos atribuir ao pensamento do autor do *Traité de sociologie générale*.

O que Pareto queria sugerir? Qual o partido político ou intelectual que defendia com seus argumentos?

No período entre as duas guerras, Pareto foi interpretado com base no fascismo. Num artigo escrito há quase trinta anos eu mesmo o acusei de ter oferecido uma ideologia ou uma justificação ao fascismo. Mas isso foi em 1937, época em que as paixões que nos agitavam eram bem diferentes das de hoje, embora, devido à pobreza do vocabulário, as palavras não tenham mudado<sup>15</sup>.

A interpretação de Pareto tomando como ponto de referência o fascismo é muito fácil. Os fascistas, e estou pensando nos fascistas italianos, e não nos nacional-socialistas alemães, defendiam e ilustravam uma teoria oligárquica do governo, exatamente como Pareto. Afirmavam que os povos são sempre governados por minorias, e que estas minorias só podem manter seu domínio quando são dignas das funções que assumem na sociedade. Lembravam que as funções dos dirigentes políticos nem sempre são agradáveis, e que, em consequência, as pessoas de muita sensibilidade deviam renunciar a elas, ou serem afastadas. Pareto não era, de modo algum, um selvagem. Admitia que o objetivo da política era reduzir o mais possível a violência histórica, mas acrescentava que a pretensão ilusória de suprimir toda violência levava quase sempre ao seu crescimento desmesurado. Os pacifistas contribuem para provocar as guerras, os humanitaristas ajudam a precipitar as revoluções. Os fascistas podiam utilizar esta argumentação paretiana, deformando-a. Simplificando sua teoria, afirmavam que as elites governantes, para serem eficazes, precisam ser violentas.

Muitos intelectuais do fascismo italiano utilizaram de fato Pareto como uma recomendação, apresentando-se como burgueses não-decadentes, prontos a substituir a burguesia decadente. Justificavam sua violência pretendendo que era uma réplica necessária à violência operária. Privadamente, se não em público, afirmavam que sua justificação suprema era a capacidade que tinham de restabelecer a ordem, ainda que fosse pela força. E como em última análise não há uma justificação intrínseca, moral ou filosófica, para o poder da minoria dirigente, qualquer elite que a substitui está justificada, em larga medida, pelo seu próprio êxito.

Era igualmente fácil associar o pensamento fascista ao de Pareto interpretando a distinção entre o máximo de utilidade *para* a coletividade e o máximo de utilidade *da* coletividade. O primeiro conceito, isto é, a maior satisfação do maior número possível de indivíduos, é, no fundo, o ideal dos humanitaristas, ou dos socialistas democráticos. Dar a cada um, em toda a medida do possível, o que cada um deseja, elevar o nível de todos, é o ideal burguês das elites plutodemocráticas. Pareto não afirma explicitamente que adotar esse objetivo seja um erro, mas sugere que existe outro objetivo, o máximo de utilidade *da* sociedade, isto é, o máximo de poder ou de glória da coletividade considerada como

uma pessoa. Afirmar a impossibilidade de uma escolha científica entre estes dois termos desvaloriza o máximo de utilidade da coletividade e pode ser considerado como uma opção implícita em favor do máximo de utilidade da coletividade. Pode-se mesmo dizer que quem nega a possibilidade de uma escolha racional entre dois regimes políticos (como Pareto) serve à causa das elites violentas que pretendem demonstrar, pela força, seu direito ao governo.

As relações entre o próprio Pareto e o fascismo foram limitadas. Pareto morreu em 1923, muito pouco tempo depois da ascensão de Mussolini ao poder. Não foi radicalmente hostil ao movimento do Duce<sup>16</sup>, inclusive porque era um sociólogo, não um político, e porque sua sociologia explicava aquela reação histórica. Para ele o fascismo era claramente uma reação do corpo social aos problemas causados pelo excesso de resíduos da primeira classe, pelo desenvolvimento exagerado do espírito humanitarista e o enfraquecimento da vontade burguesa. Numa sociedade normal, problemas deste tipo provocam reações de sentido contrário. A revolução fascista era uma fase de um ciclo de dependência mútua, uma resposta violenta às desordens provocadas pelo declínio de uma elite astuciosa<sup>17</sup>.

Que regime político-econômico mereceria, teoricamente, as preferências de Pareto? De um lado, ele considerava que a iniciativa individual era o mecanismo econômico mais favorável ao crescimento da riqueza. Era portanto, em doutrina econômica, um liberal que admitia, aliás, certas intervenções do Estado na medida em que estas ou facilitavam o funcionamento do mercado ou permitiam aos especuladores se ocupar dos seus negócios e dos negócios de todos. No plano político, suas idéias levam a favorecer um regime *autoritário e moderado*. Pareto poderia ter combinado os adjetivos prediletos de Maurras, a saber *absoluto e limitado*. Não é assim que se exprime, mas o regime mais desejável para todos, pelo menos de acordo com sua idéia do bem de todos, é aquele em que os governantes têm a capacidade de tomar decisões mas não têm a pretensão de tudo regular, sobretudo não tentam impor aos cidadãos, e em particular aos intelectuais e professores, o que devem pensar. Em outras palavras, Pareto teria sido favorável a um governo forte e liberal, tanto do ponto de vista econômico como do científico. Recomendaria o liberalismo intelectual aos governos, não só porque esta posição o atraía pessoalmente, mas porque a seus olhos a liberdade de investigação e de pensamento era indispensável ao progresso da ciência; e a longo prazo, toda a sociedade se beneficia com o progresso do pensamento lógico-experimental.

Portanto, se não é impossível interpretar Pareto no sentido do fascismo, o que tem sido feito com freqüência, é igualmente possível interpretá-lo num contexto liberal, e empregar os argumentos paretianos para justificar as instituições democráticas ou plutodemocráticas.

G. Mosca, que Pareto conhecia, tinha passado a primeira parte da sua vida a expor as torpezas dos regimes democráticos representativos, que chamava também de plutodemocráticos. Na segunda parte da sua vida, procurou demonstrar que tais regimes, a despeito das suas falhas, eram os melhores que a história havia conhecido, pelo menos para os indivíduos.

É possível assim, aceitando muitas das críticas de Pareto aos regimes democráticos, considerá-los os menos maus para os indivíduos, já que, como todo regime é oligárquico, a oligarquia plutodemocrática tem pelo menos a vantagem de estar dividida e, ao mesmo tempo, limitada nas suas possibilidades de ação. As elites democráticas são as menos perigosas para a liberdade individual.

Admirador apaixonado de Pareto, Maurice Allais vê nele um teórico do liberalismo, não só econômico, mas político e moral. A doutrina de Pareto constituiria uma resposta à questão sobre como reduzir ao mínimo o inevitável domínio da sociedade sobre o indivíduo. Para limitar a dominação do homem sobre o homem, é preciso que os mecanismos do mercado funcionem livremente, e que haja um Estado suficientemente forte para impor o respeito às liberdades intelectuais de alguns, e às liberdades econômicas de todos.

Como vimos, Pareto não é necessariamente um doutrinário dos regimes autoritários, como se ouve às vezes. Na verdade, ele oferece argumentos a muitas correntes de opinião, talvez a todas; suas idéias podem ser utilizadas em sentidos diferentes. A elite que detém o poder invoca Pareto para dar fundamento a sua legitimidade, pois, como todas as legitimidades são arbitrárias, o êxito se torna a legitimidade suprema. Neste tipo de debate, quem tem o poder dá a última palavra. Quem perde a posição de comando, ou não consegue conquistá-la, pode abrir o *Traité de sociologie générale* e encontrará ali, se não uma justificativa da causa perdida, pelo menos um consolo para sua desgraça. Estes poderão afirmar então que o fato de terem sido mais honestos do que os que estão no poder e de terem recusado a violência necessária é que fez com que fossem terminar sua vida numa prisão e não nos palácios do governo.

Há uma certa verdade nestas explicações. Em 1917, houve acesos debates entre as diversas escolas marxistas russas sobre a possibilidade de uma revolução socialista num país ainda não-industrializado. Os mencheviques diziam que, devido à falta de industrialização e capitalismo, a Rússia não estava madura para uma revolução socialista; acrescentavam que se por infelicidade um partido operário tentasse realizar uma revolução socialista sem as necessárias condições objetivas, a consequência inevitável seria uma tirania de pelo menos meio século. De seu lado, os socialistas revolucionários queriam uma revolução mais populista do que marxista, e não se dispunham a sacrificar todas as liberdades. Quanto aos bolchevistas, depois de muitas discussões, antes da guerra de 1914, sobre a possibilidade da revolução socialista num país não-industrializado,

empenharam-se na ação esquecendo suas divergências teóricas, achando que o mais importante, antes de qualquer outra coisa, era tomar o poder.

Em suma, os bolchevistas tiveram a última palavra, e os menchevistas também. Os primeiros conquistaram o poder, que detêm até hoje; os menchevistas foram postos na prisão, embora tivessem previsto corretamente os acontecimentos, porque a revolução feita num país de capitalismo nascente resultou, de fato, num regime autoritário que se mantém há meio século.

Pareto não é porta-voz de nenhum grupo. Tinha suas paixões, mas estas eram tais que permitiam a várias escolas concordar com suas idéias. Muitos fascistas italianos adotaram seu pensamento juntamente com o de Sorel; o próprio Pareto provavelmente viu no fascismo, a princípio, uma reação sadia contra certos excessos. Contudo, como liberal autêntico, não poderia ter ficado muito tempo ao lado do poder. Sociólogo liberal, anuncia lucidamente as violências vindouras, às quais não se resignará. Ou se ama ou se detesta Pareto; mas é preciso ver nele não o representante de um partido, mas o intérprete de uma maneira de ser, pessimista e cínica, à qual ninguém adere de todo, nem mesmo ele, felizmente.

Pareto é um destes pensadores que são definidos em grande parte pelos seus inimigos: pensam *contra*. Ele pensa ao mesmo tempo contra os bárbaros e os civilizados, contra os déspotas e os democratas ingênuos, contra os filósofos que pretendem encontrar a verdade definitiva e os cientistas para quem só a ciência tem valor. Em consequência, a significação intrínseca da sua obra só pode ser ambígua. Explicitamente, Pareto se recusa a determinar o objetivo do indivíduo ou da sociedade. Indagando se seria bom para uma coletividade algumas décadas ou alguns séculos de civilização, se este período brilhante devesse terminar com a perda da independência nacional, afirma que não há resposta para uma indagação deste gênero. Alguns leitores pensarão que é melhor salvaguardar o brilho de uma civilização, mesmo que este leve à queda política no futuro; outros dirão que é preciso antes de mais nada manter a unidade e a força da nação, ainda que à custa da sua cultura.

Pareto sugere uma espécie de contradição intrínseca que haveria entre a verdade científica e a utilidade social. A verdade a respeito da sociedade é antes um fator de desagregação social. O verdadeiro não é necessariamente útil. O útil é feito de ficções e de ilusões. Cada indivíduo é livre para escolher a verdade, movido por sua preferência pessoal, ou a utilidade, para servir a sociedade a que pertence. A lição política de Pareto é, portanto, ambígua por essência.

### **Uma obra contestada**

O *Traité de sociologie générale* ocupa um lugar especial na literatura sociológica. É um enorme bloco, enorme no sentido físico, fora das grandes cor-

rentes da sociologia, que continua a ser objeto dos julgamentos mais contraditórios. Alguns o consideram uma das obras-primas do espírito humano; outros, com igual paixão, o vêem como um monumento de estupidez<sup>18</sup>. Já ouvi estes julgamentos extremados por parte de homens igualmente qualificados.

Trata-se de um caso raro. Quase sempre, depois de meio século, as paixões se abatem e as obras encontram um lugar que não corresponde necessariamente ao mérito exato do autor mas que tem uma certa relação com ele. No caso do *Traité de sociologie générale*, não é possível fazer referência à opinião comum, porque ela não existe. Isto significa que o *Traité* tem caráter ambíguo, e sobretudo que as paixões que despertou quando foi publicado ainda estão vivas. A razão essencial é que o livro cria um certo mal-estar no leitor; alguns, como um dos meus amigos italianos, dizem que o pensamento de Pareto é apropriado a pessoas de uma certa idade, desgostosas com a marcha do mundo. Mas é preciso evitar estas paixões, e os julgamentos exagerados. Minha própria opinião, que gostaria agora de esclarecer, se situa entre os dois extremos.

O mecanismo psicológico com que Pareto elaborou o *Traité* é o seguinte: o sociólogo começou como engenheiro, e na sua profissão teve a experiência daquilo que é a ação lógica: uma ação comandada pelo conhecimento científico, cuja eficácia demonstra o acordo entre os atos da consciência e o modo como os fatos se desenrolam no mundo objetivo. De engenheiro passou a economista, encontrando, sob forma diferente, as mesmas características da conduta lógica, definida agora pelo cálculo dos lucros, custos e rendimentos. O cálculo econômico permite definir uma ação lógica que, diante de certos objetivos e de determinados meios disponíveis, se esforça por responder a uma hierarquia de preferências levando em conta as circunstâncias externas, de acordo com os conhecimentos científicos.

Mas Pareto não continuou como economista. Observou o mundo político, os regimes da França e da Itália, nos fins do século XIX e no princípio do século XX. Ficou impressionado com as diferenças fundamentais entre as ações lógicas do engenheiro ou do agente econômico e as condutas dos homens políticos. Os políticos invocam a razão, raciocinam indefinidamente, mas são irracionais. Alguns pensam que a religião da humanidade tem a mesma origem que a conduta do engenheiro ou do sujeito econômico; outros acreditam poder transformar a ordem das sociedades humanas, graças à ciência, e anunciam o reino da justiça depois de uma revolução socialista ou liberal.

Em outras palavras, confrontando sua experiência de engenheiro e de economista com a observação do cenário político, Pareto concebeu o tema fundamental da sua obra, a saber, a antinomia entre as ações lógicas e as ações não-lógicas. Simultaneamente, descobriu que a pior ilusão é a dos liberais e dos democratas da geração anterior, que pensavam que os progressos da razão iam introduzir a humanidade numa nova era. Pareto pensa contra as convicções erradas da gera-

ção de 1848. Constatando como terminou a democracia efetiva, como funcionam as instituições representativas, conclui com amargura que nada mudou, e que são sempre as minorias privilegiadas que fazem o jogo. As minorias podem mudar indefinidamente de derivação ou de teoria justificativa, mas a realidade é a mesma. Todo regime político é oligárquico, todo homem político é interessado, ou então ingênuo, e muitas vezes o menos ingênuo, quer dizer, o menos honesto, é mais útil à sociedade. Aliás, por que razão a honestidade individual deveria ser uma condição da utilidade coletiva? Por que a verdade científica deveria servir de cimento à sociedade?

Este é, a meu ver, o centro do pensamento de Pareto; compreende-se portanto por que ele permanecerá sempre isolado entre os professores e os sociólogos: é quase insuportável para o espírito confessar que a verdade, enquanto tal, pode ser nociva. Não sei se o próprio Pareto acreditava nisso integralmente, mas usava todo o seu charme para afirmá-lo.

Para apreciar o *Traité de sociologie générale* como sociólogo é preciso examinar sucessivamente suas duas partes fundamentais, isto é, a teoria dos resíduos e das derivações e, de outro lado, a teoria da circulação das elites e dos ciclos de mútua dependência.

A teoria paretiana dos resíduos e das derivações pertence a um movimento de idéias que inclui também as obras de Marx, Nietzsche e Freud. O tema é o de que os motivos e o significado dos atos e dos pensamentos dos homens não são os que os próprios atores confessam. A teoria de Pareto se relaciona com o que chamamos de psicologia profunda, desde Nietzsche e Freud, ou com a sociologia das ideologias, a partir da obra de Marx. Mas a crítica de Pareto difere do método psicanalítico e do método sociológico de interpretação. Contrariamente ao método psicanalítico, o método de Pareto não é psicológico porque ignora voluntariamente os sentimentos ou os estados de espírito de que os resíduos são apenas a expressão. Pareto renuncia à exploração do subconsciente e do inconsciente para focalizar um nível intermediário, entre as profundezas da interioridade e os atos ou as palavras perceptíveis do exterior de forma imediata. Comparado à crítica marxista das ideologias, o método de Pareto apresenta uma dupla originalidade: não privilegia o relacionamento das derivações ou ideologias com as classes sociais; Pareto nem mesmo sugere que as classes sociais sejam os sujeitos dos conjuntos ideológicos. Preocupa-se pouco com as particularidades históricas e singulares das derivações e teorias. Sua investigação, que tende a uma enumeração integral das classes de resíduos e de derivações, tende a reduzir o interesse pelo curso da história humana, e a apresentar um homem eterno, ou uma estrutura social permanente.

O método paretiano não é, portanto, nem propriamente psicológico nem especificamente histórico: é *generalizador*. Indubitavelmente, Pareto, na busca de

uma tipologia universal dos resíduos, se aproxima de vez em quando da análise dos mecanismos psicológicos. Em particular, ao estudar os métodos pelos quais os homens são persuadidos e convencidos, dá uma contribuição à psicologia moderna da propaganda e da publicidade. Mas ele não pretende nos revelar os *impulsos* fundamentais da natureza humana, à maneira de um psicanalista que distingue o impulso sexual, o impulso de possuir, o impulso orientado para o que os alemães chamam de *Geltungsbedürfnis*, a necessidade de ser reconhecido pelos outros. Pareto se mantém no nível intermediário dos resíduos, isto é, das expressões dos sentimentos perceptíveis através das condutas. Não se pode dizer que este método seja, em si mesmo, ilegítimo, mas ele comporta evidentemente o perigo de levar a constatar e não a explicar, ou o perigo de substituir a explicação pelo próprio fato da conduta, traduzido em termos de resíduos.

Vou tomar um exemplo predileto de Pareto. Os antropólogos constatarem que os indivíduos atribuem significado especial a um lugar ou a uma coisa, a uma pedra ou a um elemento. Alguns procuraram explicar tais combinações buscando o sistema de pensamento que lhes dá um sentido. Pareto objeta que este modo de explicação consiste em levar a sério as derivações que são fenômenos secundários, não-determinantes da conduta, e que podem ser renovados indefinidamente, sem que os agregados afetivos se modifiquem. É verdade que o sistema intelectual não é necessariamente o determinante das condutas, mas se explicamos estes agregados afetivos dizendo que são um exemplo da segunda classe de resíduos, uma pessoa imbuída de má vontade poderá dizer que a explicação é mais ou menos tão convincente quanto a da ação do ópio pela virtude dormitiva. Em última análise, explicar os conjuntos afetivos pelos resíduos da persistência dos agregados pode não ser mais do que uma pseudo-explicação.

Em outras palavras, como Pareto não se preocupa com os mecanismos psicológicos tais como foram analisados por Nietzsche e por Freud, ou com os mecanismos sociais, tal como Marx procura analisar nas sociedades concretas, o método intermediário das generalidades sociológicas se mantém num nível formal. Não ousaria dizer que os resultados são falsos, mas pode ser que nem sempre sejam instrutivos.

Finalmente, surpreende constatar que Pareto distingue seis classes de resíduos, mas que, na segunda parte do *Traité*, quando aborda os ciclos de mútua dependência, só duas classes têm uma função importante, o instinto das combinações e a persistência dos agregados. O primeiro é a origem da investigação intelectual, do progresso da ciência e do desenvolvimento do egoísmo, isto é, ao mesmo tempo o princípio das civilizações superiores e a causa do seu declínio. A persistência dos agregados corresponde ao equivalente do conjunto dos sentimentos religiosos, nacionais, patrióticos que mantêm as sociedades.

Neste momento, tem-se a impressão súbita, e um pouco desagradável, de que se está ouvindo um filósofo do Iluminismo, com seus valores parcialmen-

te invertidos. No fundo, vemos de um lado o progresso da razão e do espírito crítico, de outro os padres de todas as Igrejas, difundindo ilusões e entretendo aberrações, com a ressalva de que o espírito de superstição não é obra dos padres, como teriam dito os enciclopedistas, mas a expressão permanente da necessidade humana de crer sem provas, e de se dedicar a mitos.

Neste sentido, Pareto está na linha do pensamento racionalista do século XVIII, embora passe talvez das esperanças excessivas para uma resignação prematura. Qualquer que seja a verdade parcial desta oposição, não se pode deixar de perguntar se é indispensável escrever tantos capítulos, páginas e exemplos para chegar à velha antítese da conduta lógica e da ação pelo sentimento, da razão científica e da superstição religiosa, a antítese que é apresentada como a estrutura fundamental do homem e das sociedades.

Se a primeira parte do *Traité* me parece insuficientemente psicológica, a segunda me parece, ao contrário, demasiadamente psicológica. Esta crítica não é um paradoxo. O método da primeira parte, devido à ambição generalizada e à recusa de ir até o sentimento, se detém no limiar da psicologia. Na segunda parte, porém, as elites são caracterizadas, sobretudo, pelos seus traços psicológicos. Elites violentas e elites astuciosas, predominância dos resíduos da primeira ou dos resíduos de segunda classe, todas estas noções são, fundamentalmente, de natureza psicológica. As peripécias das histórias nacionais são interpretadas e explicadas pelos sentimentos, os humores, as atitudes das elites e das massas. O despertar das paixões patrióticas e religiosas, no princípio do século XX, representa para Pareto mais um exemplo da permanência, nas consciências humanas, dos mesmos resíduos, um exemplo a mais da determinação dos acontecimentos históricos pelas flutuações dos sentimentos humanos. Pareto, concordo, reconhece de forma explícita que o curso da história depende das organizações sociais, mais do que dos sentimentos dos indivíduos: “A parte principal do fenômeno é a organização, e não a vontade consciente dos indivíduos, que, em certos casos, podem mesmo ser levados pela organização aonde sua vontade consciente jamais os levaria.” (*Traité de sociologie générale*, § 2254.) Mas as últimas páginas do *Traité* são uma espécie de resumo da história da antiguidade, escrita em termos de resíduos da primeira e da segunda classes, de elites astuciosas e de elites violentas. Este modo de interpretação deixa o leitor insatisfeito, embora tenha uma parte de verdade.

Pareto procura elaborar um sistema geral de interpretação que seja um modelo simplificado, comparável ao da mecânica racional. Admite que suas proposições são muito esquemáticas, e que exigem precisões e complexidades sucessivas, mas pensa ter determinado, com os ciclos de mútua dependência, as características gerais do equilíbrio social. Ora, pode-se considerar, ao mesmo tempo, que algumas das suas afirmativas são verdadeiras, que se aplicam efetiva-

mente a todas as sociedades e que, no entanto, não apreendem o essencial. Em outros termos, em matéria de sociologia, o que é geral não é necessariamente essencial, nem o mais interessante ou o mais importante.

Pareto afirma que em todas as sociedades há uma minoria privilegiada, uma elite, no sentido amplo, na qual se pode distinguir uma elite governante, no sentido restrito. Esta proposição me parece indiscutível. Todas as sociedades conhecidas até nossos dias foram fundamentalmente desiguais. É legítimo, portanto, distinguir o pequeno número de pessoas que ocupam as melhores posições, do ponto de vista econômico e político, da grande massa. Pareto afirma, em seguida, que estas minorias privilegiadas conservam sua situação por uma combinação de força e de astúcia. Se convencionarmos chamar de astúcia todos os meios de persuasão, não hesitaria em dar-lhe razão. De fato, como poderia uma só pessoa comandar um grande número de indivíduos senão pelo uso da força, ou então persuadindo-os da necessidade da obediência? A fórmula segundo a qual as minorias governam pela força ou pela astúcia é incontestável, desde que se interpretem estes dois termos de modo suficientemente vago.

Parece, porém, que os problemas começam a aparecer depois. Quais são as relações reais entre a minoria privilegiada e o grande número? Que princípios de legitimidade invocam as diferentes elites? Quais são os métodos pelos quais estas elites se mantêm no poder? Que possibilidades existem de que os indivíduos que não participam de uma elite possam nela penetrar? Admitidas as proposições mais gerais, as diferenças históricas me parecem consideráveis, e por isso mais importantes.

É verdade que Pareto não negaria as observações que acabo de fazer. Ele se limitaria a responder que lembrou essas proposições gerais porque os governantes, e até mesmo os governados, tendem a esquecê-las; que ele não nega as diferenças substanciais entre os diversos modos de exercer o poder pelas diferentes classes políticas; e que conhece as conseqüências desta diversidade para com os governados. Contudo, a verdade é que sentimos uma tendência explícita ou implícita para desvalorizar as diferenças entre os regimes, entre as elites e entre os modos de governo. Sugere que “quanto mais isso muda, mais continua igual”<sup>\*</sup> e, portanto, que a história se repete indefinidamente e que as diferenças entre tipos de regime são secundárias. Ensina, quer ele queira, quer não, uma aceitação, mais ou menos resignada, do mundo como ele é, e chama, quase automaticamente, de ilusões os esforços dirigidos para a reorganização das sociedades num sentido que chamaríamos de justiça.

Minhas objeções são, portanto, as seguintes: de um lado, Pareto caracteriza os regimes pela psicologia das elites, mais do que pela organização dos poderes e da sociedade; de outro, sugere que o mais geral é também o mais impor-

<sup>\*</sup> “Plus cela change, plus c’est la même chose”.

tante. Confunde assim as características comuns a todas as sociedades com os traços comuns a toda ordem social; desvaloriza as diferenciações históricas e tira quase todo o significado do próprio devenir.

Minha última observação diz respeito à teoria do lógico e do não-lógico. De acordo com a definição de Pareto, as ações não-lógicas podem ser divididas em muitas categorias; o caráter lógico ou não-lógico de uma ação é apreciado pelo observador com base nos seus conhecimentos e nos conhecimentos do ator. Nestas condições, a ação ditada por um erro científico é uma ação não-lógica, e a ação que se inspira em ilusões ou mitos é também não-lógica. Os atos que denominamos simbólicos ou rituais são não-lógicos porque sua função consiste apenas em manifestar sentimentos a seres ou a coisas que representam valores. Finalmente, as condutas religiosas ou mágicas são não-lógicas.

Será apropriado incluir na mesma categoria os erros científicos, as superstições associadas a metafísicas que nos parecem hoje anacrônicas, os atos inspirados por convicções idealistas ou otimistas, as condutas rituais e as práticas mágicas? Trata-se verdadeiramente de uma única categoria? Pode-se, como Pareto, considerar que todos estes atos, por serem não-lógicos, não são determinados pela razão mas por sentimentos ou estados de espírito? A dualidade lógico-não-lógico serve para introduzir à dualidade das ações determinadas pela razão e, de outro lado, das ações determinadas pelos sentimentos ou estados de espírito. Esta antinomia simplificadora não seria, além de perigosa, deformadora da realidade? Será evidente que uma conduta comandada por proposições aparentemente científicas, mas que constatamos depois serem errôneas, possa ser explicada por um mecanismo comparável ao que explica uma prática ritual ou uma ação revolucionária<sup>19</sup>?

É bem verdade que se pode complicar progressivamente a classificação de Pareto, mas a dualidade ações lógicas-ações não-lógicas, levando à antítese ação pela razão-ação pelo sentimento, é perigosamente esquemática. Ela leva Pareto a uma representação dualista da natureza humana, e a uma tipologia dualista das elites e dos regimes. Estes antagonismos estilizados podem suscitar uma filosofia que o próprio Pareto não subscreveria, mas que teria dificuldade em renegar inteiramente. Como, afinal de contas, a única justificação incontestável do poder de uma elite é o êxito, é tentador procurar alcançar êxito por meios eficazes a curto prazo. Diante de uma elite astuciosa, isto é, de uma elite que quer persuadir, o revolucionário poderá recorrer à coerção com a consciência tranqüila. De fato, os bons sentimentos não acabarão por arruinar a sociedade, do mesmo modo como degradam a literatura?

## *Indicações biográficas*

- 1848 15 de julho: nasce em Paris Vilfredo Pareto. Sua família, originária da Ligúria, recebeu título de nobreza no princípio do século XVIII. Seu avô, o marquês Giovanni Benedetto Pareto, em 1811 foi feito barão do Império, por Napoleão. Seu pai, partidário de Mazzini, foi exilado devido a suas idéias republicanas e antipiemontesas. Casou-se, em Paris, com Marie Méténier, a mãe de Vilfredo.
- C. 1850 A família de Pareto volta à Itália. Vilfredo faz estudos secundários clássicos e, depois, estudos científicos na Universidade Politécnica de Turim.
- 1869 Pareto defende tese sobre os “Princípios fundamentais do equilíbrio dos corpos sólidos”.
- 1874-1892 Instala-se em Florença. Depois de ter sido engenheiro ferroviário, e nomeado diretor-geral das estradas de ferro italianas. Suas funções o levam a viajar ao exterior, principalmente à Inglaterra. Participa também, com a Sociedade Adam Smith, de Florença, em campanhas contra o socialismo de Estado, o protecionismo e a política militarista do governo italiano. Nesta época, Pareto é partidário da democracia e de um liberalismo intransigente.
- 1882 Candidata-se, sem êxito, a deputado, pela circunscrição de Pistóia.
- 1889 Casamento com Alessandra Bakunin, de origem russa. Participa de um congresso em favor da paz e da arbitragem internacional, em Roma, onde apresenta uma proposta, que é aprovada, defendendo a liberdade de comércio.
- 1891 Toma conhecimento da obra *Princípios de economia pura*, de Maffeo Pantaleoni. Este revela a Pareto as obras de Walras, Cournot e Edgeworth. Uma das conferências de Pareto é interrompida pela polícia, em Milão. Contato com L. Walras. O governo italiano nega a Pareto autorização para dar um curso gratuito de economia política.
- 1892 Walras propõe a Pareto que o substitua na cadeira de economia política da Universidade de Lausanne.
- 1892-1894 Publica alguns estudos sobre os princípios fundamentais da economia pura, sobre a economia matemática e sobre diversos pontos de teoria econômica.

- 1893 É nomeado professor de economia política na Universidade de Lausanne. A partir desse momento, começa uma nova carreira, dedicando-se inteiramente à ciência, marcada pela publicação de suas obras.
- 1896-1897 *Cours d'économie politique*, publicado em francês em Lausanne.
- 1898 Pareto herda um patrimônio importante, de um tio. Acolhe, na Suíça, socialistas italianos foragidos depois da repressão que se seguiu a distúrbios em Milão e Pavia.
- 1901 Instala-se em Céligny, Cantão de Genebra, na vila "Angora". Suas idéias se tornam mais conservadoras, mais hostis ao humanitarismo da burguesia decadente. Viagem a Paris para ensinar na École de Hautes Études. Sua esposa o deixa e parte para a Rússia. Pareto solicita imediatamente a separação. A partir de 1902, viverá com Jeanne Régis, que esposará pouco antes de morrer, e a quem dedicará o *Traité de sociologie générale*.
- 1901-1902 *Les systèmes socialistes*, publicado em francês, em Paris.
- 1907 *Manuale d'economia politica*, publicado em Milão.
- 1907-1908 Doente, Pareto deixa aos poucos seu curso de economia para Pascal Boninsegni. Em 1912 deixará de ensinar economia, mantendo apenas um curso restrito de sociologia.
- 1909 Tradução francesa, muito reformulada, do *Manuale d'economia politica*.
- 1911 *Le mythe vertuiste et la littérature immorale*, publicado em francês, em Paris.
- 1916 Pareto dá, pela última vez, uma série de aulas de sociologia. *Trattato di sociologia generale*, publicado em italiano, em Florença.
- 1917 Jubileu de Pareto na Universidade de Lausanne.
- 1917-1919 Tradução francesa do *Trattato di sociologia generale*, que aparece em Lausanne e em Paris.
- 1920 *Fatti e teorie*, coleção de artigos políticos, especialmente sobre a Primeira Guerra Mundial, publicada em Florença.
- 1921 *Transformazioni della democrazia*, publicado em Milão.
- 1922 Em protesto contra uma iniciativa dos socialistas suíços, que querem instituir um imposto sobre a riqueza, Pareto se instala em Divonne durante alguns meses. No fim deste ano, aceita o princípio de representar o governo italiano (de Mussolini) na Sociedade das Nações.
- 1923 Pareto é nomeado senador do Reino da Itália. Em dois artigos publicados em *Gerarchia* manifesta uma certa adesão ao fascismo, mas recomenda aos fascistas uma atitude liberal. Em 19 de agosto, morre Pareto, em Céligny, onde é sepultado.

## Notas

1. “Tendo chegado a este ponto, o leitor já terá talvez percebido que as investigações a que nos dedicamos apresentam uma analogia com outras que são habituais na filologia; isto é, as que têm por objetivo pesquisar as raízes e as derivações que originam as palavras de uma língua. Não se trata de uma analogia artificial. Ela provém do fato de que, nos dois casos, trata-se de produtos da atividade do espírito humano, que têm um processo comum.

“E isto não é tudo. Há também analogias de outro gênero. A filologia moderna sabe muito bem que a linguagem é um organismo que se desenvolveu de acordo com suas próprias leis, que não foi criada artificialmente. Só alguns termos técnicos, como *oxigênio*, *metro*, *termômetro*, etc., foram fabricados pela atividade lógica dos cientistas, e correspondem às ações lógicas, na sociedade; mas a formação do maior número de palavras empregadas ordinariamente corresponde a ações não-lógicas. É hora de a sociologia progredir procurando atingir o nível em que a filologia já se encontra.” (*Traité de sociologie générale*, §§ 879 e 883.)

2. Este ponto do pensamento de Pareto não pode ser compreendido se não nos lembrarmos das suas convicções profundamente liberais. Do mesmo modo Pareto tomou a defesa dos padres católicos perseguidos na França pelos radicais, e o bloco das esquerdas no início do século ou dos socialistas perseguidos na Itália, em 1898. É essencialmente contrário a todas as inquisições. O livro de Giuseppe La Ferla, *Vilfredo Pareto, filósofo volteriano*, Florença, La Nuova Italia, 1954, mostra bem este aspecto da personalidade do autor do *Traité de sociologie générale*.

3. Estudando este tipo de resíduo, Pareto procede a uma análise impiedosa e interessante das reivindicações igualitárias, cuja hipocrisia ele se empenha em desmascarar. Poderia dizer, como G. Orwell em *A revolução dos bichos*, que os igualitaristas têm como fórmula: “Todos os animais são iguais, mas alguns são mais iguais do que outros.” Pareto escreve: “As demandas de igualdade ocultam quase sempre demandas de privilégios.” (§ 1222.) “Fala-se da igualdade para obtê-la em geral. Faz-se depois uma infinidade de distinções para negá-la em particular. Ela deve pertencer a todos mas só é conferida a alguns.” (§ 1222.) “Entre nossos contemporâneos a igualdade dos homens é um artigo

de fé; mas isso não impede que na França e na Itália existam enormes desigualdades entre os ‘trabalhadores conscientes’, entre os simples cidadãos e aqueles que são protegidos por deputados, senadores, altas autoridades. Existem casas de jogo nas quais a política não ousaria tocar porque encontraria ali os legisladores ou outras altas personalidades.” (§ 1223.) Seus comentários se tornam uma crítica eloqüente da hipocrisia social, com a constatação da diferença que existe entre os ideais proclamados pela sociedade e sua realidade cotidiana.

4. É conhecido o livro de S. Tchakhotine, *Le viol des foules par la propagande politique*, Paris, 1952. Existe uma considerável literatura sociológica moderna sobre os meios de propaganda, sobretudo em língua inglesa. Pode-se citar, por exemplo: D. Lerner, *Propaganda in War and Crisis*, 1951; A. Inkeles, *Public Opinion in Soviet Russia*, 1951; L. Fraser, *Propaganda*, 1957. Eis uma frase característica de Hitler: “Em sua grande maioria o povo tem uma disposição tão feminina que suas opiniões e seus atos são levados muito mais pela impressão que recebem sensorialmente do que pelo pensamento puro.” Não é uma impressão sutil mas sim bastante simples e limitada. Não comporta nuances mas somente as noções positivas ou negativas de amor e de ódio, de justiça ou de injustiça, de verdade ou de mentira; os sentimentos parciais não existem. “Todo o gênio empregado na organização de uma propaganda seria puro desperdício se não estivesse apoiado de modo absolutamente rigoroso sobre um princípio fundamental. É preciso limitar-se a um pequeno número de idéias e repeti-las constantemente.” (Texto extraído de *Ma doctrine*, Paris, Fayard, 1938, pp. 61-62.)

5. Pareto retorna muitas vezes a esta idéia, pois teme ser mal compreendido: “Devemos ter cuidado com o perigo de atribuir uma existência objetiva aos resíduos, ou mesmo aos sentimentos. De fato só podemos observar homens que se encontram num estado que é revelado por aquilo que chamamos de sentimentos.” (*Traité de sociologie générale*, § 1690.)

6. Georges Sorel (1847-1922) foi contemporâneo de Pareto e manteve com ele estreito contato epistolar e intelectual. Apresenta muitos pontos comuns com o autor de *Traité de sociologie générale*. Como ele, teve formação científica – Sorel foi aluno da École Polytechnique – como ele, seguiu a carreira de engenheiro – Sorel foi engenheiro de pontes e estradas –, como ele, interessou-se pela economia – Sorel publicou uma *Introduction à l'économie moderne* –, como ele, afirmou seu desprezo pela burguesia decadente. Um bom número de teses de Sorel têm correspondentes na obra de Pareto, mas o pensamento de Sorel é mais próximo do marxismo, mais idealista, e sobretudo mais confuso. Suas obras principais são: *Les réflexions sur la violence* (1906), *La décomposition du marxisme* (1908), *Matériaux pour une théorie du prolétariat* (1919), *De l'utilité du pragmatisme* (1921), todas publicadas em Paris, por Rivière. O pensamento de Sorel teve grande repercussão na Itália, tanto por parte dos cientistas quanto dos ideólogos fascistas ou socialistas. Sobre a relação entre Pareto e Sorel consulte-se o livro de Tommaso Giacalone-Monaco, *Pareto e Sorel, riflessione e ricerca*, Pádua, C.E.D.A.M., tomo I, 1960; tomo II, 1961.

7. Na introdução de *Les systèmes socialistes*, obra anterior ao *Traité de sociologie générale*, Pareto apresenta o fenômeno da elite governante da seguinte forma: “Os homens podem ser dispostos em pirâmides de distribuição desigual, com a forma aproxi-

mada de um pião, conforme possuam mais ou menos um bem ou uma qualidade desejada, riqueza, inteligência, valor moral, talento político. Os mesmos indivíduos não ocupam os mesmos lugares nas mesmas figuras que acabamos de tratar como hipótese. Com efeito, seria evidentemente absurdo afirmar que os indivíduos que ocupam as camadas superiores na figura que representa a distribuição do gênio matemático ou político sejam os mesmos que ocupam a camada superior na figura que representa a distribuição da riqueza. Contudo, se distribuirmos os homens de acordo com seu grau de influência e de poder político e social, na maioria das sociedades serão, pelo menos em parte, os mesmos homens que ocuparão os mesmos lugares neste gráfico e no gráfico da distribuição da riqueza. Assim, as classes ditas superiores são geralmente as mais ricas. Representam uma elite, uma aristocracia.” (*Les systèmes socialistes*, t. I, pp. 27-28.)

8. Sobre a “lei” da distribuição da renda de Pareto, consultem-se, além do *Cours d'économie politique* e do *Manuel d'économie politique*, os *Écrits sur la courbe de la répartition de la richesse*, reunidos e apresentados por G. Busino, Genebra, Dorz, 1965.

Esta “lei” de Pareto deu lugar a uma importante literatura econômica.

Citemos especialmente G. Tintner, *Mathématiques et statistiques pour les économistes*, Paris, Dunod, t. I; J. Tinbergen, “La théorie de la distribution du revenu”, *Cahiers de l'I.S.E.A., Cahiers franco-italiens*, n° 2, 1963; R. Roy, “Pareto staticien: la distribution des revenus”, *Revue d'économie politique*, 1949; N. O. Johnson, “The Pareto Law”, *Review of Economic Statistics*, 1937; C. Bresciani-Turoni, “Annual Survey of Statistical Data: Pareto's Law and the Index of Inequality of Incomes”, *Econometrica*, 1939; Mary J. Bowman, “A Graphical Analysis of Personal Income Distribution in the United States”, *American Economic Review*, 1945; reproduzido in *Readings in the Theory of Income Distribution*, Homewood, R. D. Irwin, 1951, pp. 72-99; D. H. Mac Gregor, “Pareto's Law”, *Economic Journal*, 1936; F. Giancardi, “Sulla curva dei redditi”, *Giornale degli economisti*, 1949; R. Addario, “Ricerche sulla curva dei redditi”, *ibid.*; E. C. Rhodes, “The Pareto distribution of incomes”, *Economica*, 1944.

9. G. Mosca tinha desenvolvido sua teoria da elite governamental e da fórmula política dezessete anos antes da publicação de *Systèmes socialistes*, num livro intitulado *Sulla teoria dei governi et sul governo parlamentare*. A utilização da obra por Pareto não é nem um pouco certa. Mas, como escreve G. H. Bousquet: “Mosca tendo gentilmente solicitado a Pareto que reconhecesse a sua prioridade, este recusou alegando que os pontos de semelhança se reduziam a idéias banais já enunciadas por Buckle, Taine e outros mais. Tudo o que Mosca conseguiu foi ser mencionado em uma nota do *Manuale* (aliás, não traduzida na edição francesa), com um tom insolente e injusto.” (*Pareto, le savant et l'homme*, Lausanne, Payot, 1960, p. 117.)

Sobre esta polêmica, ver A. De Pietri-Tonelli, “Mosca e Pareto”, *Revista internazionale di scienze sociali*, 1935.

Mais tarde Mosca desenvolveu seu pensamento no seu *Elementi de scienza politica* (1ª ed. em 1896, 2ª ed. revista e aumentada em 1923 publicada por Bocca, Turim) da qual existe uma tradução inglesa com o título *The Ruling Class*, Nova York, MacGraw Hill, 1939. (Pode-se encontrar um resumo do livro de G. Mosca, em francês, *Histoire des doctrines politiques*, Paris, Payot, 1965, pp. 7-9 e pp. 243-253.) Ver também o capítulo sobre Mosca no livro de J. Burnham, *Les machiavéliens, défenseurs de la liberté*, Paris, Calmann Lévy, 1949, pp. 97-125.

10. Cf. art. de Jules Monnerot, "Politique en connaissance de cause", in *Écrits pour une Renaissance*, Paris, Plon, 1958, publicado pelo grupo Nação Francesa. Monnerot escreveu também *Sociologie du communisme*, Paris, Gallimard, 1949, muito inspirado na Sociologia de Pareto.

11. A teoria sociológica da mútua dependência é a transposição das teorias econômicas da interdependência geral e do equilíbrio, que Pareto desenvolveu no *Curso* e no *Manual*, cuja essência tinha sido formulada por Léon Walras em *Éléments d'économie pure*. Sobre essas teorias econômicas ver: G. Pirou, *Les théories de l'équilibre économique*, L. Walras et V. Pareto, Paris, Domat-Montchrestien, 1938, 2ª ed.; F. Oules, *L'école de Lausanne, textes choisis de L. Walras et V. Pareto*, Paris, Dalloz, 1950; J. Schumpeter, *History of Economic Analysis*, Londres, Allen & Unwin, 1963.

12. "Têm-se confundido, e continuam-se a confundir, sob o nome de *capitalistas*, pessoas que tiram uma renda de suas terras ou de suas economias e empresários. Isto prejudica bastante o conhecimento do fenômeno econômico, e ainda mais o conhecimento do fenômeno social. Na realidade, essas duas categorias de *capitalistas* têm interesses bem diferentes, e às vezes opostos. Chegam mesmo a ser mais opostas do que as categorias das classes ditas 'capitalistas' e 'proletárias'. Do ponto de vista econômico é vantajoso para o empresário que a renda da poupança e dos outros capitais que ele toma por empréstimo (aluga) seja mínima, mas para esses produtores, ao contrário, é vantajoso que ela seja máxima. Um encarecimento da mercadoria que ele produz é vantajoso para o empresário. Para ele pouco importa um encarecimento das outras mercadorias se isso for compensado no ganho que ele tem com a sua própria mercadoria, enquanto todos esses encarecimentos prejudicam o possuidor da simples poupança. Quanto ao empresário, os direitos fiscais sobre as mercadorias que ele produz prejudicam-no um pouco, às vezes eles o favorecem, afastando os concorrentes. Prejudicam sempre o consumidor cujas rendas se originam do fato de colocarem as suas economias a juros. De modo geral, o empresário quase sempre pode se recuperar, em cima do consumidor, dos aumentos das despesas ocasionados por pesados impostos; o simples possuidor da poupança, quase nunca. Assim também o encarecimento da mão-de-obra prejudica freqüentemente muito pouco ao empresário: somente para os contratos em vigência, uma vez que para os contratos futuros o empreendedor pode se recuperar pelo aumento dos preços dos produtos. O simples possuidor de poupança, ao contrário, sofre habitualmente esses aumentos de preço sem poder se recuperar de maneira alguma. Em consequência, nesse caso os empresários e seus trabalhadores têm um interesse comum que se opõe ao do simples possuidor de economias. O mesmo acontece com os empresários e operários das indústrias que gozam de proteção alfandegária. 'Do ponto de vista social as oposições não são menores. Entre os empresários encontram-se pessoas com um instinto das combinações muito desenvolvido e esse instinto é indispensável para ter sucesso nessa profissão. As pessoas em que predominam os resíduos da persistência dos agregados permanecem entre os simples possuidores de poupança. Por isso os empresários são geralmente pessoas *aventureiras* intrépidas, sempre em busca de novidades, tanto no campo econômico quanto no social. Os movimentos não lhes desagradam: eles esperam tirar vantagem. Os simples possuidores de poupança, ao contrário, são freqüentemente pessoas tranquilas, tímidas, que estão sempre levantando a orelha como a lebre. Esperam

pouco e temem muito os movimentos porque sabem, por uma dura experiência, que são eles que pagam os prejuízos.” (*Traité de sociologie générale*, §§ 2231-2232.)

13. “A prosperidade dos nossos países é, pelo menos em parte, fruto da liberdade de ação dos sujeitos, do ponto de vista econômico e social, durante uma parte do século XIX. Agora começa a cristalização, exatamente como no Império Romano. Ela é desejada pelos povos e, em muitos casos, parece aumentar a prosperidade. Indubitavelmente estamos longe ainda de uma situação em que o trabalhador esteja definitivamente ligado à sua profissão, mas os sindicatos e as restrições impostas à circulação entre os Estados nos encaminham nesse sentido. Constituídos graças à imigração, os Estados Unidos, que devem aos imigrantes sua atual prosperidade, procuram agora rejeitar por todos os meios a imigração. Em outros países, como a Austrália, faz-se o mesmo. Os sindicatos operários tentam impedir as pessoas não-sindicalizadas de trabalhar. Por outro lado, estão bem longe de aceitar qualquer um como membro. Os governos e as comunidades intervêm diariamente, cada vez mais, nos assuntos econômicos. São impelidos pela vontade da população e muitas vezes com uma vantagem aparente para o povo... É fácil perceber que nós nos movemos segundo uma curva semelhante à que percorreu a sociedade romana depois da fundação do Império, e que, após um período de prosperidade, prolongou-se até a decadência. A história nunca se repete, e não é provável (a menos que se acredite no ‘perigo amarelo’) que a prosperidade futura decorra de outra invasão bárbara. Seria menos improvável que resultasse de uma revolução interior, a qual daria o poder aos indivíduos que possuem em abundância resíduos da segunda classe, e que sabem, podem e querem usar a força. Mas essas eventualidades distantes e incertas pertencem mais ao domínio da fantasia do que da ciência experimental.” (*Traité de sociologie générale*, § 2553.)

14. O desprezo pela burguesia decadente leva Pareto a escrever: “Assim como a sociedade romana foi salva da ruína pelas legiões de César e pelas de Octávio, pode acontecer que nossa sociedade, um dia, seja salva da decadência por aqueles que serão os herdeiros dos nossos sindicatos e de nossos anarquistas.” (*Traité de sociologie générale*, § 1858.)

15. Este artigo, intitulado “A sociologia de Pareto”, foi publicado em 1937 no *Zeitschrift für Sozialforschung*, VI, 1937, pp. 489-521. Ver também o primeiro capítulo de *L’homme contre les tyrans*, Paris, Gallimard, 1945. “Le machiavélisme, doctrine des tyrannies modernes”, pp. 11-21.

16. As relações entre Pareto e o fascismo foram analisadas de forma completa por G. H. Bousquet, em *Pareto, le savant et l’homme*. Lausanne, Payot, 1960, pp. 188-197.

Segundo G. H. Bousquet, “até o advento do fascismo, o mestre adotou com relação a ele uma atitude das mais reservadas, por vezes até hostil. Depois deu o seu apoio indiscutível à forma bastante moderada que o movimento revestia então. Esta aprovação foi feita com reserva enfatizando a necessidade de salvaguardar um certo número de liberdades”. No dia 1º de junho de 1922, cinco meses antes da marcha sobre Roma dos Camisas-Negras, Pareto escreve a um amigo: “Posso estar enganado, mas não vejo no fascismo uma força permanente e profunda.” Mas, em 13 de novembro de 1922, alguns dias depois da tomada do poder, ele dizia que, como homem, estava feliz com a vitória do fascismo, e feliz também como cientista cujas teorias se vêem, assim, confirmadas...

Pareto aceita as honras do novo regime: o cargo de representante da Itália na Comissão de Desarmamento da Sociedade das Nações, em dezembro de 1922, uma cadeira de senador em março de 1923. Pareto havia recusado esta última honraria quando ela lhe fora oferecida no regime anterior.

Em março de 1923 escreve: “Se a reconstrução da Itália marca uma mudança no ciclo percorrido pelos povos civilizados, Mussolini será uma figura histórica, digna da antiguidade”, ou ainda: “A França só se poderá salvar se encontrar um Mussolini”. Mas na mesma época também escreve que se recusa a fazer parte dos aduladores e que, “se a salvação da Itália reside, talvez, no fascismo, existem abismos perigosos”. Seu pensamento foi expresso, aliás de modo muito claro, na revista doutrinal do partido fascista: *Gerarchia*, em que publicou um artigo intitulado “Libertà”. “O fascismo”, escreve, “não é bom apenas por ser ditatorial, isto é, capaz de restabelecer a ordem, mas porque até agora os efeitos têm sido bons. Vários obstáculos precisam ser evitados: as aventuras bélicas, a restrição da liberdade de imprensa, os impostos excessivos aos ricos e camponeses, a submissão à Igreja e ao clericalismo, a limitação da liberdade de ensino... Convém que a liberdade de ensinar nas universidades não tenha nenhum limite; que seja possível ensinar tanto as teorias de Newton como as de Einstein, as de Marx como as da escola histórica.”

Em outras palavras, Pareto era favorável a uma versão pacífica, liberal no plano econômico e intelectual, laica, e socialmente conservadora, de um regime autoritário. Não foi a favor do corporativismo nem dos acordos de Latrão, nem da conquista da Etiópia, nem do juramento de fidelidade imposto aos professores da Universidade a partir de 1921, e é provável que exercesse sua verve e sua crítica contra todos os desvios hegelianos e nacionalistas dos Gentile, Volpe, Rocco e Bottai. Sem querer adivinhar o que teria sido a evolução das idéias de Pareto em relação ao fascismo, o que seria absurdo, não é inútil lembrar que Benedetto Croce, que se tornou um dos líderes da oposição liberal, também deu, no início de 1923, sua caução e sua adesão ao novo regime.

Quanto à influência de Pareto sobre o fascismo, é fato indiscutível, mas que está longe de ser preponderante. Mussolini passou algum tempo em Lausanne em 1902. É possível que tenha assistido às aulas de Pareto, mas não entrou em contato com ele. Não é evidente que o tenha lido e, em todo o caso, essa leitura não teria sido a única do jovem socialista exilado e autodidata. As “lições” de Marx, de Darwin, de Maquiavel e sua tradição, de Sorel, de Maurras, de Nietzsche, de Croce e do hegelianismo italiano e, com toda a evidência, escritores nacionalistas tiveram, pelo menos, tanta influência quanto as de Pareto na formação da ideologia fascista. A parte do maquiavelismo e, em consequência, do paretismo só pode ser considerada importante no fascismo se dermos dele uma definição universal. Resta saber se um tal esforço de abstração não é inútil na medida em que são muito grandes as particularidades nacionais das experiências políticas e dos movimentos ditos políticos.

17. O modo como Pareto apresenta os políticos plutodemocratas, entre os quais predominam de modo quase exclusivo os resíduos da primeira classe, é dificilmente compreensível se não se recordar o espetáculo da vida política italiana no fim do século passado e no princípio deste século. Em 1876, a direita italiana, ou mais exatamente, piemontesa, perde o poder. Três homens passam a dominar o cenário político, sucessi-

vamente: Depretis (de 1876 a 1887), Crispi e sobretudo Giolitti (de 1897 a 1914). “Giolitti, liberal moderado em política e em economia, é um realista e um empirista. Sua ação interna retoma os métodos do ‘transformismo’ de Depretis (dividir para reinar), evitando repressões brutais e manobrando com habilidade entre os homens e as tendências do parlamento e dos sindicatos. Sua ‘ditadura’ é flexível, conciliatória, distribuindo favores que neutralizam os adversários ou asseguram sua aliança; apóia-se na corrupção eleitoral para garantir uma maioria. Eficaz no plano tático, o giolittismo contribuiu para desacreditar a instituição parlamentar e para debilitar a idéia do civismo num país onde a tradição democrática tinha ainda raízes muito frágeis.” (Paul Guichonnet, *Mussolini et le Fascisme*, Paris, P.U.F., 1966.)

18. De acordo com G. H. Bousquet o *Traité de sociologie générale* é “um dos mais vigorosos esforços do espírito humano para apreender a estrutura das sociedades e o valor das reflexões que nelas têm curso”. (*Pareto, le savant et l'homme*, Lausanne, Payot, 1960, p. 150.) Segundo G. Gurvitch, “uma tal concepção parece ter apenas uma vantagem científica, a de constituir um exemplo do que é preciso evitar”. (*Le concept de classes sociales de Marx à nos jours*, Paris, C.D.U., 1957, p. 78.)

19. Por exemplo: a maioria dos economistas do começo deste século, e mesmo nos anos 20, acreditavam que, em caso de crise de desemprego e de retração das exportações, a melhor maneira de restabelecer o pleno emprego e o equilíbrio externo seria promover a redução dos salários e dos preços. Os keynesianos demonstraram que, dada a rigidez estrutural e a importância dos custos fixos, uma política deflacionária não podia, na verdade, restabelecer o pleno emprego e abrir os mercados externos. O equilíbrio pela deflação constituía, talvez, uma possibilidade teórica, mas não era, seguramente, uma política eficaz, a não ser à custa de sacrifícios desproporcionais. As políticas de Laval e Bruning, da década de 30, ou a de Churchill, em 1925, que no entanto eram apoiadas por eminentes homens de ciência, e se apresentavam de modo sensato, não constituíam apesar de tudo condutas não-lógicas da mesma categoria das práticas mágicas do adeptos do Vudu?

## Bibliografia

### OBRAS DE PARETO

Existem duas bibliografias quase completas dos escritos de Pareto: a de G. H. Bousquet, publicada pela Faculdade de Economia e de Comércio de Gênova, e a do tomo III das *Cartas de Pareto a Pantaleoni*, editadas pela Banca Nazionale del Lavoro, Roma, 1960.

O editor Droz, de Genebra, publicou, sob a direção de G. Busino, as *Obras completas* de Pareto. Até novembro de 1968, 12 volumes tinham sido publicados:

*Cours d'économie politique*, 1 vol., 1964;

*Écrits sur la courbe de répartition de la richesse*, 1 vol., 1965;

*Le marché financier italien (1891-1899)*, 1 vol., 1965;

*Les systèmes socialistes*, 1 vol., 1965;

*Lettres d'Italie. Chroniques sociales et économiques*, 1 vol., 1967;

*Libre-échange, protectionnisme et socialisme*, 1 vol., 1965;

*Manuel d'économie politique*, 1 vol., 1966;

*Marxisme et économie pure*, 1 vol., 1966;

*Mythes et idéologies de la politique*, 1 vol., 1965;

*Sommaire du cours de sociologie*, seguido de *Mon Journal*, 1 vol., 1967;

*Statistique et économie mathématique*, 1 vol., 1966;

*Traité de sociologie générale*, 1 vol., 1968.

As outras obras importantes de Pareto são:

*Fatti e teorie*, Florença, Vallecchi, 1920;

*Le mythe vertuiste et la littérature immorale*, Paris, Rivière, 1911.

*Transformazioni della democrazia*, Milão, Corbaccio, 1921;

### OBRAS SOBRE PARETO

Amoroso, L. e Jannaccone, P. *Vilfredo Pareto economista e sociologo*, Roma, Bardi 1948.

Aron, R. "La sociologie de Pareto", *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1937.

- Borkenau, F. *Pareto*, Londres, Chapman & Hall, 1936.
- Bousquet, G.-H. *Pareto (1848-1923). Le savant et l'homme*, Lausanne, Payot, 1960.
- Bousquet, G.-H. *Précis de sociologie d'après Vilfredo Pareto*, Paris, Payot, 1925.
- Bousquet, G.-H. *Vilfredo Pareto, sa vie et son oeuvre*, Paris, Payot, 1918 (contém uma bibliografia).
- Burnham, J. *Les machiavéliens défenseurs de la liberté*, Paris, Calmann-Lévy, 1949.
- Cahiers de l'I.S.E.A., suplemento *Cahiers franco-italiens*, nº 2, 1963, número especial sobre Pareto.
- "Cahiers Vilfredo Pareto", *Revue européenne d'histoire des sciences sociales*, Genebra, Librairie Droz, sete números publicados desde 1963, todos eles contendo um ou mais artigos sobre Pareto.
- Giactalone-Monaco, T. *Le "Cronache" politiche e economiche di Pareto*, Pádua, C.E.D.A.M., 1961.
- Giactalone-Monaco, T. *Pareto e Sorel. Riflessioni e ricerche*, Pádua, C.E.D.A.M., t. II, 1961.
- Henderson, L. J. *Pareto's General Sociology. A Physiologist's Interpretation*, Cambridge, Harvard University Press, 1935.
- La Ferla, G. *Vilfredo Pareto, filosofo volteriano*, Pádua, C.E.D.A.M., 1958.
- Meisel, James H. *Pareto and Mosca*, Nova Jersey, Prentice Hall, 1965.
- Meisel, James H. *The Myth of the Ruling Class*, Ann Arbor, Michigan Press, 1958.
- Oules, Firmin. *L'École de Lausanne. Textes choisis de L. Walras et V. Pareto*, apresentação e comentados por F. Oulès, Paris, Dalloz, 1950.
- Parsons, T. "Pareto", artigo in *Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. XI, 1933.
- Parsons, T. *The Structure of Social Action*, Nova York, MacGraw Hill, 1937.
- Perrin, G. *Sociologie de Pareto*, Paris, P.U.F., 1966 (grande bibliografia).
- Pietri-Tonelli, A. de. "Vilfredo Pareto", *Rivista di politica economica*, três números publicados, 1934-1935.
- Pirou, G. *Les théories de l'équilibre économique. Walras et Pareto*, Paris, Domat-Montchrestien, 1938, 2ª ed.
- Revue d'économie politique*, número especial sobre Pareto, 1949.
- Schumpeter, J. *History of Economic Analysis*, Londres, Allen & Unwin, 1963.
- Schumpeter, J. *Ten Great Economists*, Nova York, Oxford University Press, 1965.

### OBRAS EM PORTUGUÊS

- Crítica a "O capital"*, de K. Marx, tradução e prefácio de Nogueira de Paula, Rio de Janeiro, Pongetti, 1937.
- Schumpeter, Joseph A. *Dez grandes economistas*, tradução de Japy Freire, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1958.
- Schumpeter, Joseph A. *História da análise econômica*, tradução de Alfredo Moutinho dos Reis, José Luís Silveira Miranda e Renato Rocha, Rio de Janeiro, USAID, 1964.